ہندوستانی قومیت

اور

قومی تہذیب

ڈاکٹر سید عابد حسین

مکتبہ جامعہ دہلی

ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب

از

ڈاکٹر سید عابد حسین ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی

جلد اوّل

مکتبہ جامعہ دہلی

قیمت للعہ

بار اول ۱۰۰۰ اکتوبر ۱۹۴۶ء

دیال پریس دہلی

تہدیہ

سیّدین اور عزیز کی خدمت میں

فہرست مضامین

دیباچہ

مشرق اور مغرب کے تعلقات کا اتار چڑھاؤ بھی دنیا کی تاریخ کا ایک دلچسپ باب ہے۔ اب سے کوئی ڈھائی ہزار سال پہلے تک دنیا کے تہذیب و تمدن کے مرکز مشرق کے گرم اور معتدل خطے چین، مصر، ہندوستان اور وہ ملک تھے جو ہندوستان اور مصر کے درمیان واقع ہیں۔ رفتہ رفتہ تمدن کا اثر ان ملکوں میں پہنچا جو ایشیا سے متصل یا قریب تر تھے اور مشرقی تہذیب کے پہلو بہ پہلو مغرب میں پہلے یونانی پھر رومی تہذیب نمودار ہوئی۔ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یونان میں اعلیٰ تہذیب کا بیج مصر اور ہندوستان سے پہنچا تھا جو اس زرخیز زمین میں نشو و نما پاکر خوب پھولا پھلا۔ سکندر اعظم کے بعد ایک مدت تک یونانیوں کا ایشیا کے ایک بڑے حصے پر تسلط رہا اور یونانی تہذیب کا پیوند کئی مشرقی قوموں کی تہذیب میں لگایا گیا۔ یونان و روما کے زوال کے بعد یورپ میں کیتھولک کلیسا کا زور ہوا اور صدیوں تہذیب کا پودا جہل و تعصب کی گرم ہواؤں سے کملایا رہا۔ نویں صدی عیسوی سے گیارھویں صدی تک یعنی اسپین کی عرب سلطنت کے شباب کے زمانے میں یورپ کو

عربوں کی ترقی یافتہ تہذیب سے واسطہ رہا اور پھر بارہویں تیرہویں صدی میں صلیبی جنگوں کے دوران میں بھی یورپی قوموں کو عربوں سے سابقہ پڑا۔ یورپ کے منصف مزاج مورخ متفق ہیں کہ ذہنی آزادی کی وہ فضا جو تہذیب کے پودے کے پنپنے کے لئے ضروری ہے یورپ کو عربوں کی بدولت میسر آئی۔ اب یہ پودا یورپ میں پھر پھیلا اور رفتہ رفتہ ایک تناور درخت بن گیا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس کی شاخیں پھیل کر ساری دنیا پر چھا جائیں گی۔ سترھویں صدی سے یورپ کی قوموں نے تجارت کے سلسلے میں ایشیا کے ملکوں میں قدم جمانا شروع کیا اور انیسویں صدی میں یورپ کا سیاسی، معاشی اور ذہنی اقتدار سارے ایشیا پر مسلم ہو گیا۔

اب تک یورپ اور ایشیا کی تہذیبیں کسی حد تک ایک دوسرے سے متاثر ہوتی تھیں لیکن مجموعی طور پر ان کی راہیں الگ الگ تھیں۔ اب یورپ کے معاشی اور سیاسی تسلط کے ساتھ ساتھ اس کی تہذیب بھی قریب قریب سارے ایشیا پر مسلط ہو گئی اور یہ نظر آنے لگا کہ ایشیائی تہذیب رفتہ رفتہ بالکل مٹ جائے گی یا یورپی تہذیب میں جذب ہو جائیگی انیسویں صدی کے آخر تک کسی کے خواب و خیال میں بھی یہ بات نہیں آئی تھی کہ ایشیا کے جسم و روح کا یورپ کی سیاسی اور ذہنی حکومت سے آزاد ہونا ممکن ہے۔ لیکن انیسویں صدی کے شروع میں واقعات نے کچھ ایسا پلٹا کھایا کہ یورپی نظام کی بنیادیں ہل گئیں اور ایسا معلوم ہونے

لگا کہ بہت جلد یورپ اگر بالکل تباہ نہ ہوگیا تو اتنا کمزور ضرور ہو جائے گا کہ ایشیا پر اپنا تسلط قائم نہ رکھ سکے گا۔

فلسفۂ تاریخ کے ایک مشہور نظریے کی رو سے اس اول بدل کی توجیہ یوں ہو سکتی ہے کہ تہذیب و تمدن کی قیادت کا بوجھ اتنا بھاری ہے کہ کوئی ایک خطہ اسے ہمیشہ نہیں اٹھا سکتا بلکہ مختلف خطے باری باری اٹھاتے ہیں۔ اس لئے اگر ہم مشرق و مغرب کو دنیا کے دو کندھے فرض کرلیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا تہذیب کا بوجھ جبھی اٹھا سکتی ہے جب وہ چند صدیوں کے وقفے سے برابر کندھا بدلتی رہے۔ اس لئے آج جب ہمارے سامنے دنیا کا وہ کندھا جو تہذیب کا بوجھ اٹھائے ہوئے ہے تکان سے بے حال نظر آتا ہے نوع انسانی کے مستقبل کے لئے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ دوسرے کندھے کا کیا حال ہے اور وہ اس بار امانت کو اٹھانے کے لئے کہاں تک تیار ہے۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ ایشیائی رستوں میں زور پکڑنے لگا ہے کچھ دن سے سیاسی آزادی کا جذبہ ہیں جابجا قومیت کی تحریک اٹھ رہی ہے جو ملک کے لوگوں کو ایک رشتے میں متحد کر کے غیروں کے پنجے سے آزاد کرانا چاہتی ہے۔ لیکن ذہنی آزادی کا معاملہ کچھ الجھا ہوا نظر آتا ہے۔ مغربی تہذیب ایشیا والوں کے دل و دماغ پر اس طرح چھاگئی ہے نہ اس کی موافقت یا مخالفت میں ان کے لئے اعتدال سے کام لینا مشکل ہے۔ بعض لوگ اس کی ہر چیز کو قابل پرستش سمجھتے ہیں اور بعض قابل نفرت یعنی دونوں

فریق اس معاملے میں وہ آزادی فکر اور ذہنی توازن قائم نہیں رکھ سکتے جو ہر شے کے متعلق صحیح فیصلہ کرنے کے لئے ضروری ہے۔

اس دعوے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں کہ سیاسی آزادی بغیر ذہنی آزادی کے محض ایک دھوکا ہے۔ جب تک ایشیائی قوموں میں اتنا اجتہاد فکر پیدا نہ ہو جائے کہ زندگی کے مسائل کو اپنے وجدان، عقل اور تجربے کی روشنی میں خود حل کریں اس وقت تک یورپ کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بنی رہیں گی۔ اس لئے قومیت کی بنیاد ایک مستقل تہذیب ہی پر قائم ہو سکتی ہے یہ تہذیب وہی ہونی چاہئے جو قوم کی فطرت صحیح نے اپنے طبیعی اور تاریخی ماحول میں پیدا کی ہو۔ اس میں مغربی تہذیب کے بہترین عناصر ضرور شامل ہوں لیکن وہی جو بے تکلف اس کے اندر کھپ جائیں۔ ایشیا کا جو ملک ایسی تہذیب لے کر اُٹھے گا وہی آزادی اور ترقی کی راہ میں مشرق کا رہنما ہو گا۔ زمانے کے حالات کو دیکھتے ہوئے اس کی توقع دو ہی ملکوں سے ہو سکتی ہے ایک تو چین سے دوسرے ہندوستان سے اس لئے کہ صرف انھیں دونوں نے اب تک اس میں تامل کیا ہے کہ مغربی تہذیب کے آگے آنکھ بند کر کے سر جھکا دیں۔ اس سرکشی کو محض وحشت اور تعصب نہ سمجھئے۔ اس میں خود شناسی اور خود داری کو بھی کچھ دخل ہے۔

ان میں سے ہمیں اس وقت صرف ہندوستان سے بحث ہے کیا ہندوستان قومی تہذیب کے مسئلے کو خوش اسلوبی سے حل کر سکتا ہے یعنی اپنی قومی طبیعت اور مزاج کی زمین کو خس و خاشاک سے پاک

کرنے کے بعد اس میں مشرقی تہذیب کا پودا نصب کر کے اور مغربی تہذیب کا پیوند لگا کر اس قابل بنا سکتا ہے کہ زمانہ جدید کی فضا میں سرسبز ہو سکے۔ اگر وہ اس میں کامیاب ہو گیا تو ظاہر ہے کہ نہ صرف اپنے لئے بلکہ اپنی مثال سے ایشیا کے دوسرے ملکوں کے لئے بھی حقیقی آزادی کا راستہ صاف کر دے گا اور مشرق کو اس بار امانت کے اٹھانے کے قابل بنا دے گا جو شاید تقدیر کائنات اس سے اٹھوانے والی ہے۔

اس سوال پر غور کرنے میں سب سے پہلے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہندوستان موجودہ تفریق و انتشار کی حالت میں ایک متحدہ قومی تہذیب کے پیدا کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے یا نہیں؟ قومیت اور قومی تہذیب کا جو معیار یورپ کے پیش نظر ہے کہ سارا ملک ذہنی اور مادی زندگی کے ایک ہی سانچے میں ڈھلا ہوا ہو اس پر ہندوستان کو پرکھنے سے سخت مایوسی ہوتی ہے۔ ملک کے ایک سرے سے چلئے تو تھوڑی تھوڑی دور پر زبان، لباس اور معاشرت میں نمایاں اختلاف نظر آئے گا۔ یہاں تک کہ دوسرے سرے پر پہنچ کر آپ دوسری دنیا میں پہنچ جائیں گے۔ اس کے علاوہ مذہبی عقائد کے اختلاف خصوصاً ہندوؤں اور مسلمانوں کے اختلاف کی وجہ سے ملک کے ہر حصے میں تفریق موجود ہے۔ پھر کچھ دن سے اس اختلاف اور تفریق کا احساس اور اس کو اور زیادہ بڑھانے کی خواہش اس شدت سے پیدا ہو گئی ہے کہ ملک کی قوت کا بہت بڑا حصہ فرقہ داری خلیج کو وسیع کرنے میں صرف ہو رہا ہے۔ اگر کوئی

شخص اتحاد کی آواز اٹھاتا بھی ہے تو ہر فریق اسے اپنا دشمن سمجھتا ہے۔
مختلف فرقوں میں اگر کبھی اتفاق رائے ہوتا بھی ہے تو صرف اتحاد کی
مخالفت میں۔ ایسی حالت میں ہندوستان میں اس قسم کی متحدہ قومیت کا
خواب دیکھنا جیسی یورپ کے ملکوں میں نظر آتی ہے محض ایک فعل عبث
ہے۔ بلکہ اگر غور سے دیکھئے تو فرقہ واری تعصبات کے اس قدر شدت
سے بھڑک اٹھنے کی وجہ خود متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کی تحریک ہے
ان دونوں اصطلاحوں کا کوئی واضح تصور تو ابھی تک کسی نے پیش نہیں
کیا مگر ہمارے سیاسی خیال کی رو یہی معلوم ہوتی ہے کہ ہندوستانی
قومیت کی بنیاد صرف مقصد زندگی کی ہم آہنگی پر نہیں بلکہ یورپ کی طرح
ساری زندگی کی ہم رنگی پر ہوگی۔ اس لئے ہر فرقے کو یہ اندیشہ ہے کہ
اگر قومیت کی تحریک کامیاب ہوئی تو ہماری تہذیبی خصوصیات مٹا دی
جائیں گی اور ہمیں قومی اتحاد کی خاطر اپنی زبان، اپنا لباس، اپنی معاشرت
بلکہ شاید اپنا مذہب بھی چھوڑنا پڑے گا۔ اس لئے ہر فرقہ یا تو یہ کوشش
کرتا ہے کہ اپنی تہذیب کو قومی تہذیب بنا کر سارے ملک میں پھیلا دے
یا پھر سرے سے تحریک قومیت ہی کی مخالفت کرتا ہے۔

لیکن اگر ہم متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کے ان تصورات کو جو
ہم نے یورپ سے لئے ہیں بغیر کسی تنقید کے بجنسہ اختیار نہ کریں بلکہ
ان میں اپنے ملک کے حالات اور مصلحتوں کے لحاظ سے ترمیم کرلیں،
اگر ہماری قومیت میں بنیادی سیاسی اتحاد کے ساتھ ساتھ اختلاف

خیال کی گنجائش ہو اور ہماری قومی تہذیب میں بنیادی یکجہتی کے ساتھ ساتھ تنوع باقی رہے تو شاید حالت کچھ اُمید افزا ہو جائے، شاید اُس وقت بعض لوگوں کی وہ تعقید خیال جاتی رہے جس کی بنا پر وہ اپنی مخصوص تہذیبی خصوصیات کو قومی خصوصیات سمجھ کر سارے ملک پر عائد کرنا چاہتے ہیں اور بعض کے دل سے اپنی تہذیب کے مِٹ جانے کا اندیشہ دور ہو جائے جس کی وجہ سے وہ تحریک قومیت کی مخالفت کرتے ہیں۔

اسی ضمن میں اس سوال پر بھی بحث کرنی ضروری ہے کہ اپنی قومی تہذیب کی تعمیر میں ہم مغرب کے بیش قیمت سرمائے سے جو اُس نے صدیوں کی محنت، تحقیق اور تجربہ کے بعد حاصل کیا ہے کس حد تک فائدہ اٹھا سکتے ہیں، ان میں سے کون سی چیزیں ہمارے لئے مفید ہیں، ہمارے حالات کے مناسب ہیں، ہماری زندگی میں کھپ چکی ہیں یا کھپ سکتی ہیں۔

یورپ کی قومیت کا سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ بین الاقوامیت کے منافی ہے۔ جو فتنے آج کل دنیا میں برپا ہیں ان کا بڑا سبب یہی ہے کہ یورپی قومیت بین الاقوامیت کی تحریک سے، جس پر نوعِ انسانی کی نجات کا انحصار ہے ٹکرا رہی ہے۔ مگر ایشیا سے، جو عالمگیر مذاہب کا گھر ہے، یہ اُمید ہو سکتی ہے کہ قومیت اور بین الاقوامیت میں ہم آہنگی پیدا کرے اور ایسی قومیت کا نمونہ پیش کرے جو مختلف تہذیبوں میں

مصالحت پر مبنی ہو۔ ہندوستان اس حیثیت سے ایشیا کے ملکوں میں خاص اہمیت رکھتا ہے کہ یہاں دنیا کی سب سے بڑی تہذیبیں پہلو بہ پہلو موجود ہیں اور اگر اس کثرت میں وحدت پیدا ہو جائے تو ہندوستانی قومیت بین الاقوامیت کا ایک چھوٹا سا نمونہ بن سکتی ہے۔

ان امور کو پیش نظر رکھ کر ہمیں ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کے مطالعے کی مدد سے یہ دریافت کرنا ہے کہ ہم میں ایک مستقل، پائدار، مکمل قومی تہذیب کی تعمیر کی کتنی قوت ہے اور اس قوت کو فعل میں لانے کے لئے ہمیں کن چیزوں کی ضرورت ہے۔

غرض اس کتاب میں ہمیں ان مسائل پر غور کرنا ہے کہ تہذیب کی بنیادی خصوصیات اور قومیت کی بنیادی شرائط کیا ہیں، قومی تہذیب کی تعمیر کے لئے ملک کے باشندوں میں طبیعت اور مزاج، خیال اور عمل کا کتنا اشتراک ضروری ہے، ہندوستان کی تاریخ نے ہزارہا سال کے دوران میں کوئی مشترک عنصر پیدا کیا ہے یا نہیں اور اگر کیا ہے تو اس کی بنا پر ایک مشترک قومی زندگی کی تعمیر ہو سکتی ہے یا نہیں۔

اگر اس تحقیق کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستان میں ایک ایسی روح اجتماعی موجود ہے جو اس کے باشندوں کو ایک مضبوط سیاسی اتحاد کے رشتے میں مربوط کرنے کے لئے کافی ہے تو مایوسی کی تاریکی میں جو ہمارے دلوں پر چھائی ہوئی ہے روشنی کی جھلک نظر آنے لگے گی اور ہم یہ امید کر سکیں گے

کہ ہندوستان ایک دن متحد ہو کر سیاسی اور ذہنی آزادی حاصل کرے گا، آزاد ہندوستان ایشیا کی آزادی میں معاون ہو گا اور آزاد ایشیا یورپ اور امریکا سے تمدّن عالم کے اُس بوجھ کو بٹائے گا جواب دو نوں سے اس کی مدد کے بغیر اٹھتا نظر نہیں آتا۔

میرے سامنے دو مشکلات ہیں۔ ایک یہ کہ تحقیق کی جو راہ میں نے اختیار کی ہے بالکل نئی راہ ہے اور اس کو طے کرنے کے لئے جس قدر وسیع تاریخی معلومات اور گہری فلسفیانہ بصیرت کی ضرورت ہے اُس سے میں محروم ہوں۔ دوسری یہ کہ موضوع بحث ایسا ہے جس سے لکھنے والے اور پڑھنے والے کے عملی اغراض اور جذبات وابستہ ہیں چنانچہ میرے اور آپ کے لئے اس معروضی انداز کا قایم رکھنا بہت مشکل ہے جو علمی تحقیق کے لئے ضروری ہے اور ہر قدم پر یہ اندیشہ ہے کہ کہیں ہم واقعات سے وہ نتیجہ نکالنے کے بجائے جو حقیقت میں نکلتا ہے زبردستی وہ نتیجہ نہ نکالیں جو ہم چاہتے ہیں۔

پہلی مشکل کے متعلق تو میں اپنے دل کو یہ کہہ کر تسکین دے لیتا ہوں کہ جب انسان کو حقیقت کی ایک راہ نظر آئے جو اس سے بہتر آدمیوں کو نظر نہیں آئی تو اُسے اس پر چلنے کی کوشش کرنی چاہیئے خواہ کتنی ہی ٹھوکریں کھانی پڑیں اور کتنی ہی کم مسافت طے ہو بلکہ اگر اس کی کوشش قطعاً ناکام رہے تب بھی کوئی ہرج نہیں اس لئے کہ بعض اوقات ایک رہرو کی ناکامی دوسرے کے لئے سبق آموز اور اس کی کامیابی کا پیش خیمہ ہوتی ہے۔

دوسری مشکل کے بارے میں یہ گذارش ہے کہ میں نے لکھتے وقت انتہائی کوشش کی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ذاتی تعصبات اور جذبات سے بچ کر یہ راہ طے کروں۔ اگر آپ بھی پڑھتے وقت یہی کوشش کریں تو شاید ہم دونوں مل کر جھوٹ کی کشش سے جو کبھی مذہب کا نام لے کر، کبھی حُبِّ وطن کا بھیس بدل کر ہمیں اپنی طرف کھینچتی ہے محفوظ رہ سکیں اور اگر سچ کی منزل پر نہ پہنچ سکیں تو کم سے کم دور سے اس کی ایک جھلک تو دیکھ لیں۔

میں اپنا خوشگوار فرض سمجھتا ہوں کہ اس موقع پر ہز اگزالٹیڈ ہائی نس خسرو دکن کی حکومت کا تہ دل سے شکریہ ادا کروں جس کی فیاضانہ مدد سے میں جنگ کے پرآشوب زمانے میں قدرے سکون و اطمینان کے ساتھ اس کام کو بُرا بھلا انجام دے سکا۔

سید عابد حسین

جامعہ نگر

نومبر ۱۹۴۶ء

مقدمہ

(۱)

علمی کاموں میں سب سے زیادہ دِقّت طلب کام تعریف خصوصاً مجرّد تصوّرات کی تعریف ہے۔ ایک ایسا کلّی تصوّر قائم کرنا جو بے شمار جزئیات کو اپنے احاطے میں لے لے بڑی درد سری چاہتا ہے۔ سقراط سے بحث والے عاجز آ گئے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ ہر شخص کو مجرّد تصوّرات مثلاً عدل، شجاعت، عفت، عشق کی تعریف پر مجبور کرتا تھا اور جرح کرتے کرتے ان کا ناک میں دم کر دیتا تھا۔ مگر مشکل یہ ہے کہ علمی مسائل میں اس کے بغیر کام بھی نہیں چلتا۔ ہم کلّی اور مجرّد الفاظ دِن رات استعمال کرتے ہیں مگر ہمارے ذہن میں ان کا کوئی واضح اور مُعیّن مفہوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ علمی بحثوں میں جہاں موضوعِ بحث کا مفہوم میرے نزدیک کچھ اور ہوتا ہے اور آپ کے نزدیک کچھ اور، بڑی اُلجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لئے مناسب یہی ہے کہ جن الفاظ پر ساری بحث کا دار و مدار رہتا ہو ان کا مفہوم بحث شروع

ہونے سے پہلے ہی متعین کر دیا جائے۔ قومی تہذیب کے سلسلے کی پہلی کڑی تہذیب اور قومیت کی تعریف ہونی چاہیئے۔

آئیے ذرا یہ دیکھیں کہ عام طور پر لوگ تہذیب کا مفہوم کیا سمجھتے ہیں۔ اس کے سب سے مشہور معنی ہیں پاکیزہ اور پسندیدہ اخلاق و آداب۔ جس شخص کی طبیعت، چال ڈھال، گفتگو اور برتاؤ میں ایک خاص موزونیت اور دلکشی ہو وہ مہذب کہلاتا ہے۔ اِن مادی چیزوں پر بھی تہذیب کا اطلاق ہوتا ہے جو انسان کے حُسنِ ذوق اور حُسنِ عمل سے وجود میں آئی ہیں۔ مثلاً ہم مغلوں کی عہد کی عمارتوں، باغوں اور تصویروں کو مغلیہ تہذیب کے آثار کہتے ہیں۔ اِس کے علاوہ کسی قوم کے اجتماعی ادارات اور اُصول و قوانین بھی تہذیب کے نام سے موسوم کیئے جاتے ہیں جیسے قدیم یونانیوں کا نظامِ ریاست اور نظامِ تعلیم یا قدیم رومیوں کا نظامِ قانون اِن قوموں کی تہذیب کے اہم عناصر سمجھے جاتے ہیں۔ بعض اوقات تہذیب کا لفظ اِس سے زیادہ مجرّد اور وسیع مفہوم میں استعمال ہوتا ہے یعنی زندگی کا مکمل نصبُ العین جو کسی قوم کے سامنے ہو، اِن معیاروں کا ہم آہنگ تصور جن پر وہ اپنی اور دوسروں کی زندگی کو پرکھتی ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مغرب کی تہذیب کی بنا مادّیت پر ہے اور مشرقی تہذیب کی روحانیت پر تو تہذیب کا یہی مفہوم

ہمارے پیشِ نظر ہوتا ہے۔

آگے چل کر ظاہر ہوگا کہ یہ چاروں معنی ایک ہی چیز کے مختلف پہلوؤں اور مختلف اقسام وجود کو ظاہر کرتے ہیں اور تہذیب کی جامع تعریف کو اِن سب پر حاوی ہونا چاہیئے۔

یہاں مختلف اقسامِ وجود کا فقرہ تشریح چاہتا ہے۔ وجود کی دو قسموں سے یعنی مادّی وجود اور نفسی وجود سے ہم واقف ہیں۔ میرا جسم جو خارج میں موجود ہے، جسے میں خود اور دوسرے حواسِ ظاہری سے محسوس کرتے ہیں، مادّی وجود رکھتا ہے۔ میرے خیالات اور جذبات جن کا صرف میں بلا واسطہ ادراک کرسکتا ہوں نفسی وجود رکھتے ہیں۔ مگر ان دو کے علاوہ فلسفیوں کے نزدیک وجود کی اور بھی قسمیں ہیں جن کا ہمیں اُس وقت تک شعور نہیں ہوتا جب تک ہمیں اُن کی طرف خاص طور پر توجّہ نہ دلائی جائے۔ وہ خیالات، معتقدات اور اصول جو صرف ایک فرد کے نفس تک محدود نہ ہوں بلکہ بہت سے افراد میں مشترک ہوں اور ایک پود سے دوسری پود کو منتقل ہوتے رہیں، بعض فلسفیوں کے خیال میں محض عارضی موضوعی وجود نہیں، بلکہ ایک مستقل معروضی وجود رکھتے ہیں جیسے مذہب، قانون، ریاست (مجرّد معنی میں) انھوں نے اِس قسم کے وجود کا نام معروضی ذہنی وجود رکھا ہے۔ چوتھی قسم میں تخیل کے

وہ مثالی نمونے یا معیار داخل ہیں جن پر ہم ہر چیز اور ہر فعل کو زندگی کے ہر اصول کو بلکہ پوری زندگی کو پرکھتے ہیں اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں۔ یہ اقدار اعلیٰ مثلاً حق، حسن وغیرہ افلاطون کی اصطلاح میں اعیان کہلاتے ہیں اور اس کے قول کے مطابق اپنا ایک مخصوص وجود رکھتے ہیں جو وجود عینی کہلاتا ہے۔ پانچویں قسم وجود مطلق کی ہے جو ہر قسم کے تعینات سے بری ہے یہ فلسفیوں کے ہاں خدا کے وجود کا تصور ہے۔ ان میں سے چوتھی قسم یعنی وجود عینی پر اور ان "اقدار" پر جن کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے۔ ہمیں ذرا تفصیل سے نظر ڈالنی چاہئے۔ کیونکہ اس سے تہذیب کی تعریف میں مدد لی جائے گی۔

مابعد الطبیعیات کے مختلف نظریات میں اختلاف کی بنا حقیقت میں وجود ہی کا مسئلہ ہے۔ بعض فلسفی صرف مادّے کے وجود کے قائل ہیں اور دنیا کی سب چیزوں کو مادّے ہی کی شکلیں قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس بعض صرف ایک غیر مادّی جوہر کو مانتے ہیں جسے وہ روح یا نفس کہتے ہیں۔ پھر بھی عام طور پر سب کے ہاں ان پانچوں شقوں وجود کا تصور موجود ہے خواہ وہ انھیں مختلف اقسام وجود تسلیم کریں یا نہ کریں۔ چنانچہ اسے اجتماعی اخلاقی اعیان

کے وجود کو جو محض داخلی نہیں بلکہ معروضی اشیا کی طرح پائدار ہیں، یعنی اقدار اعلیٰ کو کسی نہ کسی شکل میں سبھی فلسفی مانتے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک قدر اعلیٰ عین خیر ہے۔ جو اور اعیان کے ساتھ عالم مثال میں اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔ زمانۂ جدید کے افلاطونین کے نزدیک اقدار اعلیٰ خارجی اشیا حقیقت سے وجود نہیں رکھتے بلکہ تکمیل کے مثالی تصورات یا پیمانے ہیں جن کو ہم ہر چیز کی قدر و قیمت کا معیار اور ہر عمل کا آخری مقصد قرار دیتے ہیں۔ یونانی عموماً تین اقدار اعلیٰ کے قائل تھے حق، حُسن اور خیر۔ اکثر فلسفی مذہبی اور سماجی قدروں یعنی ہستی مطلق کی معرفت اور بنی نوع کی محبت کو سب سے برتر اقدار مانتے ہیں۔ آج کل جاپانی اقتصادی قدر یعنی بقائے نفس اور راحت اور جرمنی میں سیاسی قدر یعنی طاقت کی صحیح تقسیم اور صحیح استعمال کو بھی مستقل اقدار تسلیم کیا جاتا ہے۔

ہم یہاں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے کہ اقدار کی حقیقی نوعیت کیا ہے، وہ کون کون سی ہیں اور ان میں تقدیم و تاخیر کی کیا ترتیب ہے۔ بلکہ صرف اس بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں کہ اشیا اور اعمال کی قدر و قیمت کے ایسے معیاروں کو کسی نہ کسی شکل میں سبھی لوگ مانتے ہیں۔ سب کے نزدیک ہر اخلاقی تحسین کی بنیاد اور ہر اخلاقی عمل کا مقصد

انھیں اعلےٰ قدروں میں سے کوئی نہ کوئی قدر ہوتی ہے۔

اب اگر ہم تہذیب کے اُن چاروں مفہوموں پر نظر ڈالیں جن کا ذکر اس مقدمے کے شروع میں ہے تو یہ معلوم ہوگا کہ تہذیب کے تصوّر کو اقدار کے تصور سے بہت گہرا تعلق ہے۔ تہذیب کا سب سے وسیع اور برتر مفہوم ان الفاظ میں ادا کیا جا سکتا ہے: "اقدار کا شعور جو ایک انسانی جماعت رکھتی ہے اور جس کے مطابق وہ اپنی زندگی کی تشکیل کرنا چاہتی ہے۔" ظاہر ہے کہ ان اقدار کے شعور میں تناقض اور تضاد نہیں بلکہ اتحاد اور ہم آہنگی ہونا چاہیئے ورنہ وہ زندگی کے لیے شمعِ راہ کا کام نہیں دے سکتا۔ یہ مفہوم جو اوپر بیان کیا گیا تہذیب کے علمی پہلو کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ اجتماعی ادارات اور نظامات (ریاست، معاشرہ، آرٹ، علم) جو مستقل نتائج ہیں حصول اقدار کی کوشش کے، تہذیب کے معروضی ذہنی پہلو قرار پائیں گے۔ پھر افراد کے اخلاق و آداب، ان کے نفس کی وہ صفات جن میں اقدار کی روح موجود ہے۔ اور جن کے اظہار میں کسی نہ کسی قدر کی جھلک نظر آتی ہے۔ تہذیب کا موضوعی نفسی پہلو کہلائیں گے اور وہ اشیا جن میں انسان اقدار کی تخلیق کرتا ہے (مثلاً خوشنما تصویر، خوبصورت عمارت) اس کا مادّی پہلو کہلائیں گے۔

اِس تمہید کے بعد ہمارے لئے تہذیب کی تعریف کرنا مقابلتہً آسان ہوگیا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ "تہذیب نام ہے اقدار کے ہم آہنگ شعور کا جو ایک انسانی جماعت رکھتی ہے جسے وہ اپنے اجتماعی ادارات میں ایک معروضی شکل دیتی ہے، جسے افراد اپنے جذبات و رجحانات، اپنے سبھاؤ اور برتاؤ میں اور ان اثرات کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں جو وہ مادّی اشیا پر ڈالتے ہیں۔" یہ تعریف سقراط کی جرح کی تاب لا سکے یا نہ لا سکے لیکن اِس سے ہمیں ایک ایسا جامع تصور ہاتھ آجاتا ہے جس میں تہذیب کے کل مروجہ معنی شامل ہیں۔ اِس تصور کو زیادہ واضح کرنے کے لئے یہ مناسب ہوگا کہ ہم اسے دو اور تصورات سے جو اِس سے ملتے جلتے ہیں ممیز کر دیں یعنی مذہب اور تمدّن سے۔

مذہب ایک معنی میں تو کل تہذیب پر حاوی ہے اور ایک معنی میں محض اِس کا ایک جُز۔ جہاں مذہب سے مراد روح مذہب ہو یعنی وہ واردات جو ہم پر حیات و کائنات کی حقیقت اور اِس کے مقصد کو منکشف کرتی ہے اور اسی مقصد کے اعتبار سے اقدار کو سند قبول بخشتی ہے وہاں مذہب تہذیب کا حقیقی جوہر ہے اور ساری تہذیب اُسی کا ظہور لیکن جہاں مذہب اس ہیئت معروضی کے معنی میں آئے جس

میں یہ واردات حقیقت متشخص ہوتی ہے تو مذہب تہذیب کا محض ایک جز ہے خواہ کتنا ہی اہم جز کیوں نہ ہو۔ مثلاً مذہب عیسوی کی روح عہد وسطیٰ میں کل یورپی تہذیب کی روح رواں تھی۔ مگر اس کی ہیئت معروضی یعنی رومی کلیسا اس تہذیب کا محض ایک جز تھا اگرچہ اتنا اہم جز کہ پوری تہذیب پر چھایا ہوا تھا۔ پہلے معنی کے لحاظ سے مذہب اور تہذیب میں کبھی نزاع نہیں ہو سکتی لیکن دوسرے معنی کے لحاظ سے مذہب اور دوسرے شعبہ ہائے تہذیب میں شدید کشمکش کا ہونا ممکن ہے جیسے عہد وسطیٰ میں کلیسا اور ریاست، مذہب اور علم میں تھی۔ جتنا رسمی مذہب روح مذہب سے اور دوسرے شعبہ ہائے تہذیب روح تہذیب سے خالی ہوتے ہیں اسی نسبت سے یہ کشمکش زیادہ شدید ہوتی ہے۔

مذہب سے بھی زیادہ تمدن کا تصور تہذیب کے تصور سے ملتا جلتا ہے بلکہ اکثر تمدن اور تہذیب بالکل ہم معنی سمجھے جاتے ہیں۔ تمدن کے مفہوم کو یہ وسعت اہل یورپ نے حال میں دی ہے اور اس میں ان کے مخصوص تصور زندگی کی جھلک نظر آتی ہے۔ دراصل تمدن تہذیب کے ارتقا کی ایک خاص منزل ہے۔ اگر آپ تہذیب کی اس تعریف پر جو ہم اوپر کر چکے ہیں نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ مادی اشیا میں اقدار کی

تخلیق کرنا بھی تہذیب کا ایک بنیادی کام ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تہذیب کی تکمیل کے لئے مادّی وسائل کی بھی ضرورت ہے۔ ابتدا میں مادّی ترقی کی وہ منزل جس میں انسان بڑی تعداد میں ایک جگہ بسنے یعنی شہر آباد کرنے لگے تمدّن کہلائی۔ چوں کہ شہری زندگی کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہاں راحت و آرام کے مادّی وسائل موجود ہوتے ہیں جن کے بغیر تہذیب ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اس لئے رفتہ رفتہ تمدّن تہذیب کے مادّی پہلو کی ایک ترقی یافتہ حالت کا نام ہو گیا۔ کبھی کبھی خود ان مادّی وسائل کو بھی جو ایک اونچے درجے کی تہذیب کے لئے ضروری ہیں تمدّن کہہ دیتے ہیں۔ لیکن مادّی اشیا تہذیب کی معاون اسی صورت میں ہو سکتی ہیں جب وہ کسی قدر کی حامل یا کسی قدر کے حصول کا ذریعہ ہوں۔ اگر وہ اقدار سے خالی یا اقدار کی منافی ہوں تو تہذیب کی ترقی میں سنگِ راہ ثابت ہوں گی۔ چنانچہ تمدّن ہمیشہ تہذیب کا حلیف نہیں بلکہ کبھی کبھی اس کا حریف بھی ثابت ہوتا ہے۔ اگر تمدنی زندگی کے تکلفات قوموں کو مذہب اور اخلاق سے بے پروا کر دیں یا انھیں اتنا آرام طلب بنا دیں کہ وہ اپنی حفاظت کے قابل نہ رہیں تو گویا ان کا تمدّن براہِ راست تہذیب کا مخالف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تاریخ میں ایسی مثالیں بھی دیکھتے ہیں

کہ تہذیب کو نئی زندگی بخشنے کے لئے ایک کھوکھلے اور فرسودہ تمدّن کو مٹانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

(۲)

تہذیب کے متعلق جو بحث ہم نے کی ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تہذیب کی حامل ایک انسانی جماعت ہوا کرتی ہے جسے معاشرہ یا سماج کہتے ہیں۔ اِس معاشرے یا سماج میں اگر تہذیبی وحدت کے ساتھ سیاسی وحدت بھی پائی جائے تو اُسے آج کل کی اصطلاح میں قوم کہتے ہیں۔ تہذیب کی تعریف کرنے کے بعد اب ہمیں قوم کا بھی ایک واضح تصور اپنے ذہن میں قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

سیاسی قومیت کا تصور دُنیا میں ہمیشہ سے موجود ہے لیکن جدید یورپ میں اِسے غیر معمولی اہمیّت حاصل ہوگئی ہے۔ پہلے انسانی جماعت کو رشتۂ اتحاد میں مربوط کرنے والی قوتوں میں مذہب، نسل اور تہذیب کے ساتھ ساتھ ریاست کا بھی شمار تھا۔ لیکن جب سے یورپ میں مذہب کا اثر لوگوں کے دلوں سے کم ہوا اور کلیسا کی قوت گھٹی، ریاست اجتماعی زندگی کا اصل مرکز بن گئی اور احساسِ قومیت یعنی ایک ہی ریاست کے شہری ہونے کا احساس سب سے بڑا رابطہ اتحاد سمجھا جانے لگا۔

عام طور پر لوگوں کے ذہن میں قومیت کا تصوّر یہی ہے کہ انسانوں کی وہ جماعت جو ایک ہی ریاست میں ایک خاص سیاسی نظام کے ماتحت رہتی ہے قوم کہلاتی ہے۔ لیکن یہ تعریف ناکافی ہے۔ اگر اتفاق سے یا حکمراں قوت کے جبر سے انسانوں کے مختلف گروہ ایک ہی ریاست کے ماتحت آ گئے ہیں تو انھیں ایک قوم کہنا صحیح نہیں۔ قوم کا اطلاق اس جماعت پر ہوگا جو اپنی خوشی سے ایک خاص سیاسی دستور قبول کر کے ایک ریاست بناتی ہے۔ حقیقت میں قومیت کا موجودہ تصور پیدا ہی اس وقت سے ہوا ہے جب سے ریاست کے قیام کے لئے عام لوگوں کی مرضی کسی نہ کسی شکل میں ضروری سمجھی گئی۔ البتہ پہلے ریاست کا تعلق صرف سیاسی نظام سے سمجھا جاتا تھا۔ پچھلے سو سال سے یہ خیال، جو دُنیا کی تاریخ میں نیا نہیں ہے، رواج پا رہا ہے کہ ایک منصفانہ معاشی نظام کو قائم کرنا اور چلانا بھی ریاست کا کام ہے۔ اِس کا اثر قومیت کے تصور پر بھی پڑے گا اور غالبًا اب ایک قوم بننے کے لئے ایک خاص سیاسی نظام کے علاوہ ایک خاص معاشی نظام خوشی سے قبول کرنے کی شرط سب سے اہم سمجھی جائے گی۔ غرض، اصل قومیت انسانوں کی ایک جماعت کا اپنی مرضی سے ایک سیاسی اور معاشی نظام کو اختیار کرنا اور ایک ریاست میں رہنا ہے باقی

سب باتیں جو قوموں میں پائی جاتی ہیں وہ شرائط سابقہ ہیں جو قومیت کی راہ کو ہموار کرتی ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ شرائط سابقہ یعنی وہ چیزیں جو انسانوں کی ایک جماعت کو قومیت کے رشتے میں مربوط کرنے کے لئے پہلے سے ہونی ضروری ہیں کون کون سی ہیں۔

یورپ والوں کے ہاں قومیت کی تعمیر کی معیاری شرائط سابقہ تو یہ ہیں کہ ایک ہی نسل اور مذہب کی جماعت ہو، ایک ہی جغرافی علاقے میں رہتی ہو، مشترک تہذیب اور روایات رکھتی ہو اور مشترک تاریخ کی حامل ہو یعنی اس کے افراد صدیوں تک دنیا کے واقعات سے یکساں متاثر ہوتے رہے ہوں اور ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک رہے ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر کسی جماعت میں یہ سب باتیں موجود ہوں تو وہ بہت آسانی سے ایک ہی سیاسی اور معاشی نظام کے تحت میں آسکتی ہے یعنی ایک قوم بن سکتی ہے اور اس کی یہ قومیت بہت مضبوط اور پائدار ہوگی۔ لیکن موجودہ دنیا پر اور خود یورپ پر جو قومیت کا گھر ہے نظر ڈالئے تو معلوم ہوگا کہ کل شرائط کو کوئی ایک قوم بھی پورا نہیں کرتی۔ علم الانسان کی جدید ترین تحقیقات سے ثابت ہوگیا ہے کہ دنیا کے ہر حصے میں خصوصاً یورپ میں نسلوں کا اس قدر خلط ملط ہوا ہے کہ اگر کوئی قوم

یہ دعوے کرے کہ اس کے کل افراد کسی مشترک قدیم نسل سے ہیں۔ اور ان میں کبھی کسی دوسری نسل کا میل نہیں ہوا تو اسے محض ایک افسانہ سمجھنا چاہیئے۔ اب رہا مذہب تو ظاہر ہے کہ ہر قوم میں ایک خدا کے ماننے والے، وحدتِ وجود کے قائل، دہری، ملا اور پیر بھی موجود ہیں۔ اگر ایک طرف وہ لوگ ہیں جو مذہب کو شرطِ انسانیت سمجھتے ہیں تو دوسری طرف وہ ہیں جو اسے انسانیت کے منافی جانتے ہیں۔ غرض چند چھوٹی چھوٹی قوموں کو چھوڑ کر اشتراکِ مذہب کہیں بھی نظر نہیں آتا۔ البتہ ایک ہی جغرافی علاقے میں رہنا، ایک ہی تہذیب اور زبان رکھنا اور ایک مشترک تاریخ کا مالک ہونا وہ خصوصیات ہیں جو اکثر قوموں میں پائی جاتی ہیں۔ لیکن ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ ایک قوم کئی زبانیں بولتی ہے مثلاً سوئٹزرلینڈ، یا کینیڈا میں اور ایسی بھی کہ انسانوں کے گروہ جو ہر لحاظ سے مختلف تھے محض ایک جگہ رہنے ایک زبان بولنے اور ایک تہذیب رکھنے کی وجہ سے بغیر ایک مشترک تاریخ کے تھوڑے ہی دنوں میں ایک متحدہ سیاسی اور معاشی نظام بنانے کے قابل ہو گئے یعنی ایک قوم بن گئے۔ مثلاً ریاستہائے متحدہ امریکا کے لوگ۔ غرض جن خصوصیات کی بنا پر قومیں واقعی بنی ہیں انھیں مدِ نظر رکھا جائے تو صرف جغرافی وحدت اور عام تہذیبی وحدت کو تو قومیت کی لازمی

شرائط کہہ سکتے ہیں۔ باقی مذہب، نسل، زبان اور تاریخ کا اشتراک اگرچہ سیاسی اتحاد کی نہایت اہم شرائط ہیں لیکن لازمی شرائط نہیں۔ پھر تہذیب کے معاملے میں بھی کامل وحدت محض ایک نصب العین ہے جسے مختلف قوموں نے مختلف حد تک حاصل کیا ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ جو لوگ ایک ایسے علاقے میں رہتے ہیں جسے قدرتی حدود نے دوسرے علاقوں سے الگ کر کے ایک مستقل جغرافی واحدہ یا ملک بنا دیا ہے اور جن کی عام تہذیب میں کم و بیش اشتراک پایا جاتا ہے وہ وہ اس کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ایک خاص سیاسی اور معاشی نظام کو اختیار کر کے ایک ریاست بنا لیں اور ایک قوم بن جائیں۔ اب اس کے بعد زبان، نسل، مذہب، تاریخ کا جتنا زیادہ اشتراک ہو اتنی ہی قومیت کی بنیاد زیادہ مضبوط ہو گی۔ بعض صورتوں میں یہ اشتراک آگے چل کر خود بخود پیدا ہو جاتا ہے خصوصاً مشترک تاریخ تو بنتی ہی اس طرح ہے کہ لوگ بعض مشترک مقاصد کے تحت میں ایک عرصۂ دراز تک ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک رہیں مثلاً امریکی قوم جس وقت بنی تھی اس وقت تک اس کا کوئی مشترک ماضی نہ تھا مگر اب وہ تقریباً دو سو سال کی مشترک تاریخ رکھتی

ہے۔ یہی حال زبان کا ہے۔ برطانوی قوم اور جرمن قوم کے لوگ مختلف زبانیں بولتے تھے۔ چند صدیوں کے اندر انگلو سیکسن، لاطینی اور دوسرے عناصر کے میل جول سے ان کی قومی زبانیں انگریزی اور جرمن وجود میں آئیں۔ بعض اوقات یہ مشترک عناصر زبردستی پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے مثلاً سولھویں اور سترھویں صدی میں یورپ کی مذہبی جنگوں کے زمانے میں مختلف ملکوں کے حکمران یہ چاہتے تھے کہ اپنی کل رعایا کو ایک ہی مذہب کی پیروی پر مجبور کریں۔ لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ اس طرح کی کوشش شاذ و نادر کامیاب ہوتی ہے اور عموماً اس کے نتائج مہلک ہوتے ہیں۔

(۳)

آئیے اب ہندوستان کی حالت پر نظر ڈال کر یہ دیکھیں کہ جو شرائط قومیت کی تعمیر کے لئے ناگزیر ہیں اور جو اُسے مضبوط کرنے کے لئے ضروری ہیں، ان میں سے کون سی اس وقت موجود ہیں اور کون سی آئندہ پیدا ہو سکتی ہیں۔

ایک قوم یا ریاست کی تعمیر کی پہلی لازمی شرط یعنی جغرافی وحدت ہندوستان میں اِس حد تک موجود ہے کہ اس سے زیادہ شاید ہی دنیا کے کسی ملک میں ہو۔ اگر آپ ہندوستان کے نقشے پر نظر ڈال کر دیکھیں کہ کس طرح اس پانچ کونے کے

خطے کو تین طرف سے اونچے پربت نے اور دو طرف سے گھرے سمندر نے اپنے آغوش میں لے کر دنیا کے دوسرے حصّوں سے الگ کر دیا ہے اور خود اِس کے اندر وسطی علاقے کی نیچی پہاڑیوں کے سوا مختلف حصّوں کے درمیان کوئی روک نہیں تو آپ بے اختیار کہہ اٹھیں گے کہ قدرت نے اسے واحد ملک بنایا ہے تاکہ اس کے اندر ایک ایسی قوم رہ سکے جو ایک دل ہو کر زندگی کی مشکلوں کا مقابلہ کرے اور مقصد کائنات کے اِس حصّے کو پورا کرنے کی کوشش کرے جو اِس کے سپرد کیا گیا ہے۔ پھر اقتصادی جغرافیہ جاننے والے ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ اِس ملک میں وہ سب قدرتی وسائل موجود ہیں جو سچّی خوش حالی اور سچّی تہذیب کے لیئے درکار ہیں اور اگر اسے پوری آزادی نصیب ہو تو خواہ وہ دوسرے ملکوں کو اپنے معاشی اقتدار کے تحت میں نہ لا سکے مگر خود کسی کا محتاج نہیں رہے گا بلکہ اپنی سب ضرورتوں کو اپنے آپ پورا کر سکے گا۔ زراعت کے لیئے کافی زمین، صنعت کے لیئے کچّا مال کوئلہ، لوہا، نقل و حمل کے لیئے اندرون ملک میں آسان راستے اور سمندر کا وسیع ساحل غرض کل چیزیں جو ایک مکمل معاشی نظام کے لیئے ضروری ہیں اور جن کے حاصل کرنے کے لیئے بہت سے ملکوں کو لڑائیاں لڑنی پڑی ہیں، ہندوستان

میں قدرت کی دی ہوئی موجود ہیں۔

جہاں جغرافی اور معاشی وحدت اِس حد تک ہو وہاں یہ توقع کرنا بے جا نہیں کہ عام تہذیبی وحدت بھی کسی نہ کسی حد تک ضرور ہوگی۔ اِس لئے کہ تہذیب کی تشکیل میں طبیعی اور معاشی عناصر کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کا مطالعہ اور موجودہ حالات کا مشاہدہ کرتے ہیں تو واقعی یہ نظر آتا ہے کہ طرح طرح کے اختلافات کے باوجود اہلِ ہند کے خیال، احساس اور زندگی میں ایک گہری وحدت موجود ہے جو ترقی کے دور میں زیادہ اور تنزل کے دور میں کم ہوتی رہتی ہے مگر مٹنے کبھی نہیں پاتی۔ بارہا ایسا ہوا کہ انتشار کی قوتوں نے اِس وحدت کو برباد کرنے کی کوشش کی لیکن ہر مرتبہ ہندوستان کی روحِ اتحاد دبنے کے بعد دوبارہ اُبھر آئی اور اس نے نئے سرے سے ایک ہم آہنگ تہذیب کی بنیاد ڈالی۔ چنانچہ آج بھی یہ روح مخالف قوتوں کے نرغے میں اُسی شان سے موجود ہے۔

اگر ہم اتحاد کی اس نیم شعوری اُمنگ کو اچھی طرح پہچان لیں اور اُسے اپنی شعوری کوششوں سے مدد دیں تو تھوڑے ہی دِنوں میں ہماری تہذیبی زندگی کی ایک نئی ترکیب عمل میں آسکتی ہے جس میں ہر جماعت کی اپنی اپنی

خصوصیات بھی باقی رہیں گی اور ایک مشترک عنصر ایسا بھی ہوگا جو کل ہندوستانیوں میں ایک مضبوط رشتۂ اتحاد کا کام دے گا۔ یہ پوری کتاب جو آپ ملاحظہ فرمائیں گے اسی دعوے کو ثابت کرنے کے لئے لکھی گئی ہے کہ ہندوستان میں تہذیبی وحدت بہت کچھ بالفعل اور اس سے زیادہ بالقوۃ موجود ہے جسے ہم مناسب تدبیروں سے قوت سے فعل میں لا سکتے ہیں۔ تہذیبی وحدت کی ایک بڑی علامت مشترک زبان سمجھی جاتی ہے۔ ہمارے ملک میں بھی مختلف زبانوں کے صدیوں کے میل جول سے ایک مشترک زبان پیدا ہوئی جسے ہندوستانی کہتے ہیں۔ یہ زبان ملک کے بعض حصوں میں تو مادری زبان کی حیثیت رکھتی ہے، بہت سے حصوں میں مقامی زبانوں کے پہلو بہ پہلو بولی جاتی ہے۔ اور تھوڑی سی کوشش سے پورے ملک میں اس سرے سے اس سرے تک پھیل سکتی ہے۔ مشترک زبان کے مسئلے میں تین باتیں قابلِ غور ہیں اور ان کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہو رہی ہیں ایک تو اس زبان کی حدود اور ذخیرہ الفاظ کا تعین، دوسرے رسم الخط کا فیصلہ، تیسرے قومی زبان اور مقامی زبانوں کا تعلق۔ ہم اس کتاب میں سب امور پر مفصل بحث کر کے یہ ثابت کریں گے کہ اگر ہم اس مسئلے کو حل

کرنے کا پکّا ارادہ کرلیں تو اِس کی راہ آسانی سے نکل سکتی ہے۔

جغرافی، معاشی اور تہذیبی وحدت کے علاوہ جن کو ہم نے متحدہ قومیت کی بنیادی شرائط قرار دیا تھا مشترک تاریخ بھی ایک بہت بڑی قوت ہے جو ہندوستانیوں کو ایک دوسرے سے وابستہ کرتی ہے۔ اِس وقت جتنی جماعتیں موجود ہیں ان میں سے اکثر ہزارہا سال سے پہلو بہ پہلو زندگی بسر کر رہی ہیں اور ایک دوسرے کے دُکھ سُکھ میں شریک رہی ہیں۔ سب کے بعد آنے والوں یعنی مسلمانوں نے بھی جب سندھ میں قدم رکھا تھا اُسے بارہ سو سال سے زیادہ ہوئے اور جب دہلی میں اپنی مستقل سلطنت قائم کی اُسے ساڑھے سات سو سال کے قریب ہوئے۔ اگرچہ مختلف جماعتوں کے اغراض ومقاصد میں بہت کچھ اختلاف رہا ہے پھر بھی تاریخ کے بڑے بڑے واقعات اور عالم طبیعی کے بڑے بڑے حادثات نے سب کو یکساں متاثر کیا ہے خصوصًا پچھلے دو سو سال سے سب ہندوستانیوں کی قسمت سیاسی اور معاشی محکومی کی ایک ہی زنجیر میں جکڑی ہوئی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ جنگ کے زمانے میں بھی تھوڑے دن مشترک خطرے کا مقابلہ کرنے کی وجہ سے اِن قوموں میں باہم ہمدردی اور دوستی ہو جاتی ہے جو ایک دوسرے سے ہزارہا میل کے

فاصلے پر رہتی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ ایک ہی ملک کے رہنے والوں میں جو دو سو سال سے اپنی دولت اور خوش حالی، اپنی عزت اور آزادی، اپنی تہذیب اور تمدّن کو مغربی سامراج کے ہاتھوں مٹتے ہوئے دیکھ رہے ہیں یگانگی اور یک جہتی کا احساس نہ پیدا ہو۔ یہ احساس ہمارے دلوں میں ہے اور بہت گہرا ہے۔ یقین ہے کہ آنے والے زمانے میں، جب سارے ملک کو اس سے کہیں زیادہ سخت مصیبتوں کا مقابلہ کرنا پڑے گا، یہ نقش اور زیادہ گہرا ہوتا جائے گا۔

ہندوستانی زندگی کی مشترک بنیادوں پر غور کرنے کے بعد اب ان عناصر پر بھی نظر ڈالنی چاہیئے جو ہمارے ملک کی مختلف جماعتوں میں بنائے تفریق سمجھے جاتے ہیں یعنی نسل اور مذہب۔

انسانی معاشرت کے ارتقا کی ابتدائی منزلوں میں نسل کو بہت بڑی اہمیت حاصل تھی۔ نسل ہی کا تعلق انسانوں کو ایک رشتۂ اتحاد میں مربوط کرتا تھا اور اسی پر تہذیبی وحدت کی بنیاد تھی۔ لیکن ایک طرف تو تاریخی قوتوں نے نسلوں کو اس قدر خلط ملط کر دیا کہ اِن میں امتیاز کرنا مشکل ہو گیا۔ دوسری طرف ذہنِ انسانی بہیمیت کے مدارج سے گزر کر اخلاقی قدروں کے اشتراک کو گوشت اور خون کے رشتے سے

زیادہ اہم سمجھنے لگا۔ پھر بھی تہذیبی پستی کے زمانے میں جب انسانوں
کے دل سے ان قدروں کا احساس کم ہو جاتا ہے وہ دوبارہ
نسل کے بت کو پوجنے لگتے ہیں اور نسلوں کی بنیاد پر اپنے الگ
الگ جتھے بنا لیتے ہیں۔ جب تاریخی واقعات ان کو یاد دلاتے
ہیں کہ خالص نسلوں کا کہیں وجود نہیں تو وہ اپنی نسلوں کو
خالص ثابت کرنے کے لئے افسانے گھڑ لیتے ہیں۔ ہندوستان
بھی کچھ مدت سے اسی حالت میں گرفتار ہے۔ ہندوؤں نے
تاریخی حقیقت کے خلاف ذاتوں کو نسلوں کا مترادف قرار دیا
ہے، ہر ذات بے شمار ذیلی ذاتوں میں تقسیم ہو گئی ہے اور ہر
ذیلی ذات اپنے آپ کو ایک علیحدہ نسل سمجھتی ہے۔ خود مسلمانوں
میں بھی، جن کا مذہب دراصل ذات اور نسل کے خلاف ایک
جہاد تھا، بڑی حد تک اس قسم کی قبائلی جتھے بندی پیدا ہو گئی
ہے۔ مثال کے طور پر کونسلوں کے انتخابات پر نظر ڈالئے تو
آپ یہ دیکھیں گے کہ کچھ دن پہلے تک جہاں چتر ویدی یا
سری واستو، آئر یا آئنگر، بوس یا گھوش، قریشی یا انصاری
کا سوال اٹھ کھڑا ہوا پھر قوم یا وطن، طبقے یا پارٹی، یہاں
تک کہ مذہب کو بھی کوئی نہیں پوچھتا تھا اور ہزاروں سال پہلے
کی قبائلی روح بیدار ہو کر ذہنوں پر چھا جاتی ہے۔ یہ من گھڑت
نسلی اختلافات ہر قسم کے تہذیبی اور سیاسی اتحاد میں سنگ راہ

ہیں اور اِس طلسم کو توڑے بغیر ہمارے ملک میں پائدار قومیت کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔ خوشی کی بات ہے کہ ہماری قریب قریب سب سیاسی اور مذہبی تحریکیں اِس قبائلی عصبیت کو مٹانے کی کوشش کر رہی ہیں اور ایک حد تک کامیاب ہو رہی ایسی مثالیں موجود ہیں اور روز بروز بڑھتی جاتی ہیں کہ سیاسی یا مذہبی اتحاد کا رشتہ اِس قبائلی روح سے قوی تر ثابت ہوتا ہے اور امید ہے کہ اگر قومی اتحاد کا دھارا پورے زور سے بہنے لگا تو یہ چھوٹے چھوٹے بھنور اس کے اندر غائب ہو جائیں گے۔

نسل کے ساتھ ساتھ مذہب بھی اِس معاملے میں بدنام ہے کہ اِس کی وجہ سے ہندوستان مختلف فرقوں میں بٹ گیا ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ملک کی آزادی اور عام ترقی کی کوشش نہیں کر سکتے۔ خصوصاً ہمارے دو بڑے مذاہب ہندو دھرم اور اسلام کا اختلاف اس کا ملزم ٹھیرایا جاتا ہے کہ وہ ہندوستان کے سیاسی اتحاد کی راہ میں حائل ہے۔ بہت سے قوم پرست دبی زبان سے اور کمیونسٹ کھلم کھلا کہتے ہیں کہ ہندوستان میں سیاسی یا معاشی انقلاب کے لئے مذاہب کا فرق دور کرنا ضروری ہے۔ قوم پرست عموماً اس کا علاج ایک متحدہ مذہب تجویز

کرتے ہیں جو سب مذہبوں کے بہترین عناصر سے مرکب ہو اور کمیونسٹ سرے سے مذہب کو مٹا دینے کے حامی ہیں۔ ہم اس کتاب میں اس مسئلے کے ہر پہلو پر بحث کر کے یہ دکھائیں گے کہ حقیقت میں خالص مذہبی احساس ہمارے درمیان اختلاف کا باعث نہیں بلکہ دوسرے احساسات جو مذہب کے ساتھ خلط ملط ہو گئے ہیں اور دوسرے اغراض جو مذہب کے نام سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ جہاں تک روحِ مذہب کا تعلق ہے تمام اختلافات کے باوجود ہندوستانیوں کے مذہبی احساس میں ایک گہری ہم آہنگی موجود ہے۔ ہندو مسلمان دونوں مذہب کو تہذیب کی بنیاد اور زندگی کا مرکز سمجھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک مذہب کی اصل، وہ روحانی واردات ہے جو انسان کو بلا واسطہ حقیقت مطلق کی معرفت بخشتی ہے۔ اور دونوں کے اہلِ باطن نے اِس واردات کی جو تعبیر و تفسیر کی ہے اِس میں بہت سے مشابہت کے پہلو نظر آتے ہیں اب رہا ثبوتی یا معروضی مذہب تو اِس میں شک نہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے ذاتی عقیدے اور شریعت رسوم و عبادات میں بنیادی فرق ہے جس کی وجہ سے اختلافات پیدا ہوتے اور ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن ہندوستان کی روح پر ابتدا سے اہلِ باطن کی وسعتِ مشرب کا اتنا گہرا اثر ہے کہ

اس کی ساری تاریخ میں حقیقی معنی میں مذہبی جنگیں کہیں نظر
نہیں آتیں۔ چنانچہ تاریخ کے پچھلے ہزار سالہ دور میں ہندو
عارفوں اور مسلمان صوفیوں نے نہ صرف باہمی رواداری
بلکہ روحانی ہم آہنگی کی ایک عام فضا پیدا کر دی تھی جس نے
انھیں ایک دوسرے سے قریب کر دیا۔ کچھ مدت کے ساتھ
کے بعد ہندو مسلمان ایک دوسرے کے مذہبی احساسات
کی قدر کرنے لگے، ایک دوسرے کے مذہب کے ان عناصر
سے جو ان کے قلوب کو اپنی طرف کھینچتے تھے متاثر ہوئے
یہاں تک کہ بعض بزرگوں نے جن کی روحانی وسعت مشرب
نظری اور منطقی تضاد سے بالاتر تھی دونوں مذاہب کے
بعض بعض عقائد کو ملا کر نئے فرقوں کی بنا ڈالی۔ مثلاً کبیر پنتھی
یا قدیم نانک پنتھی۔ یہ فرقے مذاہب کی حیثیت سے زیادہ
کامیاب نہیں ہوئے لیکن انھوں نے ہندو مسلمانوں کے
دلوں میں باہمی رواداری پیدا کرنے میں مدد دی۔ مذہبی
مصالحت کی یہ فضا ملک کے اکثر حصوں میں پچھلی صدی کے
آخر تک قائم تھی۔ موجودہ صدی میں بعض محرکات سے جن کو
مذہب سے کوئی علاقہ نہیں، مذہب کے نام پر فرقہ وارانہ
فسادات اور بلوے شروع ہو گئے۔ ان محرکات کی تفصیل
تشریح اور تحلیل ہم آگے چل کر کریں گے لیکن [illegible] مذہب

سے بے تعلق ہونا آپ پر اسی سے ثابت ہو جائے گا کہ یہ
اُس وقت سے اُٹھے ہیں جب سے مُلک میں سیاسی اور معاشی
ہیجان برپا ہوا۔ اِن کا زور زیادہ تر کونسلوں کے انتخاب
کے وقت ہوتا ہے اور ان میں مذہبی لوگوں سے زیادہ
سیاسی حضرات پیش پیش نظر آتے ہیں۔ جو واقعات اور دلائل
ہم آپ کے سامنے پیش کریں گے اِن سے یہ بات اچھی طرح
واضح ہو جائے گی کہ ہندوستان میں مذہبی اختلاف بجائے
خود سیاسی اتحاد یا قومیت کی راہ میں روڑے اٹکانے والا
نہیں ہے اور آپ یہ مان لیں گے کہ سیاسی انتشار کے مرض
کا جو سبب ہمارے قوم پرستوں یا اشتراکیوں نے تشخیص کیا
ہے نہ صحیح نہیں ہے۔ اِس علاج نے جو وہ تجویز کرتے ہیں
کہ مذہبی عقائد کے فرق یا خود مذاہب کو مٹا دیا جائے، بہت
سے لوگوں کو سیاسی آزادی اور معاشی انقلاب کی تحریک
سے بدظن کر دیا ہے، مذہبی اختلافات کی تلخی کو اور بڑھا دیا
ہے اور انتشار کی قوتوں کو اور مضبوط کر دیا ہے۔ اگر
قومیت اور اشتراکیت کی تحریکوں نے مذہب کو خواہ مخواہ
اپنا حریف فرض کر کے اس سے جنگ چھیڑی تو ان کی ساری
طاقت اس کے مقابلے میں کھپ جائے گی خود ان کی صفوں
میں مذہبی منافرت کی آگ بھڑک اُٹھے گی اور اِن کو جلا کر

بھسم کر دے گی۔

غرض اِس کتاب کے مطالعے سے آپ اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ قومیت کے لیئے جو شرائط سابقہ درکار ہیں ان میں سے جغرافی وحدت، معاشی وحدت اور مشترک تاریخ ہندوستان میں بدرجہ اتم موجود ہے، تہذیب میں باوجود صوبہ واری اور فرقہ واری اختلافات کے ایک بنیادی وحدت پائی جاتی ہے زبان سارے ملک کی مشترک نہیں لیکن ایک ایسی زبان موجود ہے جو بہت بڑے حصّے میں سمجھی جاتی ہے اور تھوڑی سی کوشش سے مقامی زبانوں کے ساتھ ساتھ سارے ملک میں رائج ہو سکتی ہے۔

دوسری طرف نسل کے مفروضہ اختلافات، اور وہ جھگڑے جو مذہب کے نام پر برپا کیئے جاتے ہیں قومیت کی مخالف قوتوں کا کام کر رہے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان قوتوں کو مغلوب کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ کسی منظم تحریک کے ذریعے لوگوں پر یہ ثابت کر دیا جائے کہ نسلی امتیازات حقیقت میں بے بنیاد ہیں اور اگر ان کی کوئی بنیاد بھی ہو تب بھی یہ اخلاقی اقدار کی میزان میں کچھ زیادہ قدر نہیں رکھتے اور نام نہاد مذہبی جھگڑے دراصل مذہبی نہیں بلکہ غیر مذہبی اغراض پر مبنی ہیں۔ اور پھر اسی کے ساتھ انھیں

یہ اطمینان دلایا جائے کہ قومی اور سیاسی اتحاد کے لئے کسی سے اُس کے مذہب کی قربانی طلب نہیں کی جائے گی اور ہندوستانی قومیت یا قومی ریاست کسی ایک مذہب کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگی بلکہ سب مذاہب کو یکساں آزادی دے گی۔

ہندوستان کے موجودہ حالات کا جائزہ لینے کے بعد غالباً آپ اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ وہ یکرنگ قومیت جس میں ملک کے سارے باشندے نہ صرف سیاست اور معیشت بلکہ ہر شعبۂ زندگی میں ایک ہی نظام کی آہنی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہوں جس میں ریاست کل زندگی کا مرکز اور آخری مقصد ہو، ہندوستان میں کبھی پیدا نہیں ہوسکتی۔ یہاں کی مختلف تہذیبوں میں اساسی وحدت کے ساتھ ساتھ گہرے امتیازات اور مختلف مذاہب میں جذبہ مصالحت کے ساتھ ساتھ بنیادی اختلافات موجود ہیں اور ہندوستان کی روح اس فلسفۂ زندگی سے قطعاً ناآشنا ہے جس میں سیاست مذہب اور تہذیب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور کامل قومی اتحاد کے لئے ہر فرقے کی مذہبی اور تہذیبی خصوصیات کی قربانی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ یورپ کی فضا اس طرح کی قومیت کے لئے مقابلتہً زیادہ سازگار ہے حالانکہ سچ

چھئے تو وہاں بھی اِس کی کوئی مکمل مثال موجود نہیں صرف
شمسنی ریاستوں میں اس کا ایک نا تمام نقش نظر آتا ہے۔
دوستان کے حالات تو اِس کے مقتضی ہیں کہ ہم یکرنگ قوم
ہمہ گیر ریاست کا خیال چھوڑ کر ایک ایسی متحدہ قومیت
پنا مطمح نظر بنائیں جس میں مشترکہ سیاسی اور معاشی نظام
عام تہذیبی وحدت کے ساتھ ساتھ مختلف صوبوں اور
توں کو اپنے اپنے زبان وادب، اپنے اپنے مذہب
اپنی تہذیبی اور معاشرتی خصوصیات کو قائم رکھنے اور
دینے کی پوری پوری آزادی ہو۔ کسی چھوٹے یا بڑے
نے کے مذہب اور تہذیب کو سرکاری یا قومی مذہب و
یب کی حیثیت نہ دی جائے بلکہ سرکاری یا قومی صرف
چیزیں کہلائیں جن پر سب فرقوں کو اتفاق ہو۔ اِس
کو صاف کر لینے کے بعد اِس کے ماننے میں کچھ دِقّت
رہتی کہ ہندوستان میں متحدہ قومیت کی پوری صلاحیت
ہے۔ طبعی اور تاریخی قوتیں متحدہ قومیت کی شرائطِ
جس حد تک پیدا کر سکتی ہیں وہ پیدا ہو گئی ہیں اب
ت ایک منظم شعوری کوشش کی ہے جس کے ذریعے
کی قوتوں کو ابھارا جائے اور انتشار و تفریق کی قوتوں
یا جائے۔ کتاب کے آخر میں ہم نے اس مسئلے پر بحث

کی ہے کہ یہ کوشش کس طرح ہونی چاہئے۔

(۴)

لیکن یہ ملحوظ رہے کہ قومیت کی جو تعریف ہم نے کی تھی اِس کی رو سے قوم کے بننے کے لئے مذکورہ بالا شرائط کا موجود ہونا ضروری ہے مگر کافی نہیں۔ یہ صرف قومیت کی شرائط سابقہ ہیں اِس کی شرط تاسیس نہیں۔ شرط تاسیس وہ ارادہ عامہ ہے جس کے ذریعے سے لوگ مِل کر ایک قوم بننے پر یعنی ایک ریاست بنانے پر آمادہ ہوتے ہیں۔ قومیت اور قومی تہذیب کے مسئلے میں سر کھپانے سے پہلے ہمیں یہ بھی سوچ لینا چاہئے کہ یہ ارادہ عامّہ ہمارے مُلک میں کس حد تک موجود ہے۔ جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ آیا واقعی ہندوستان کے لوگ ایک قوم بننا چاہتے ہیں اُس وقت تک یہ بحث بالکل فضُول ہے کہ وہ ایک قوم بن سکتے ہیں یا نہیں اور ان میں وہ تہذیبی وحدت جو ایک قوم بننے کے لئے ضروری ہے موجود ہے یا نہیں؟

اِس کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ آیا ہندوستان کے لوگ ایک قوم بننا چاہتے ہیں یا نہیں چار باتیں تنقیح طلب ہیں۔

(الف) کیا ہندوستان کی مختلف جماعتیں اپنی سیاسی اور معاشی محکومی سے غیر مطمئن ہیں اور آزادی چاہتی ہیں؟

(الف)

...کے متعلق تو کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔
اب زمانے میں جب ہماری آنکھوں کے سامنے محکومی کے
مادی نقصانات اور روحانی ذلت سے بچنے کے لئے دوسری
قوموں نے اپنا خون پانی کی طرح بہایا ہے اور بہا رہی ہیں
ہندوستان کیونکر اپنی غلامی پر قانع رہ سکتا ہے۔ اگرچہ
... سے فرقہ واری جھگڑوں کا شور لاکھوں گلوں سے
... ملک کی فضا میں گونج رہا ہے لیکن اسی کے ساتھ
... کی آواز بھی لاکھوں دلوں کی گہرائی سے نکلتی ہوئی
... سنائی دیتی ہے۔ اب تو اس بات کو منصف مزاج
... تسلیم کرتے ہیں کہ آزادی کے مطالبے میں، چند
... تعلق رکھنے والے حلقوں کو چھوڑ کر، جن کی اپنی
... حکومت سے وابستہ ہے سب ہندوستانی
... اختلاف جو کچھ ہے آزادی کی تعبیر میں ہے۔
... دی کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔

(ب)

... دوسرا سوال کہ ہندوستان کی مختلف جماعتیں

اس پر راضی ہیں یا نہیں کہ ملک کے آزاد ہونے کے بعد اپنی ایک متحدہ ریاست بنا کر رہیں گی، اِس کا جواب دیتے وقت ہمیں فوری اور عارضی حالات سے متاثر نہیں ہونا چاہئے بلکہ پچھلے ساٹھ سال کی سیاسی تحریکوں پر ایک نظر ڈال کر دیکھنا چاہئے کہ ابتدا سے اِن کا رجحان کیا رہا ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ اور ملکوں کی طرح ہندوستان کی سیاسی پارٹیوں میں بھی مقصد اور طریقِ کار کے بارے میں بہت کچھ اختلاف رہا ہے اور اب بھی ہے۔ مثلاً یہ کہ ہندوستان کو سلطنت برطانیہ کے اندر ایک خود مختار ملک کی حیثیت سے رہنا چاہئے یا اِس سے بالکل قطع تعلق کر لینا چاہئے، تحریکِ آزادی کو آئینی اصولوں پر چلایا جائے یا اُس کو کامیاب بنانے کے لئے عملی جدّ و جہد سے کام لیا جائے؛ یہ جدّ و جہد عدم تشدّد کی پابند ہو یا نہ ہو، آزاد ہندوستان ریاستہائے امریکہ کی طرح نیم خود مختار ریاستوں کا ایک وفاق ہو یا جاپان کی طرح ایک مرکز بند ریاست۔ لیکن اِس بارے میں مطلق اختلاف نہیں تھا کہ ہندوستان ایک واحد ناقابلِ تقسیم سیاسی کُل ہے۔ مُلک کو دو یا کم و بیش خود مختار ریاستوں میں تقسیم کرنے کی ایک دھیمی سی آواز گزشتہ چند سال کے اندر دفعتہً اٹھی تھی جس کی لے اب

رفتہ رفتہ بڑھ رہی ہے۔ ہمارا کام اس کتاب میں کسی خاص سیاسی تحریک کی تائید یا تردید نہیں بلکہ صرف اِس کی تحقیق کرنا ہے کہ ہندوستان میں متحدہ قومیت اور مشترکہ قومی تہذیب کی صلاحیت کس حد تک ہے اور اُسے کیونکر تقویت پہنچائی جاسکتی ہے۔ ہندوستان کو تقسیم کرکے مسلمانوں کی ایک جداگانہ ریاست بنانے کی تحریک پر جو عموماً پاکستان کے نام سے مشہور ہے ہمیں صرف اِس حیثیت سے نظر ڈالنی ہے کہ آیا ہندوستان کی ایک بہت بڑی جماعت کا یہ مستقل سیاسی نصبُ العین ہے یا صرف اِس کی ایک نفسی کیفیت کو ظاہر کرتا ہے جو عارضی حالات کی وجہ سے پیدا ہوگئی ہے اگر دوسری صورت ہے تو ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ وہ حالات کیا ہیں جن کی وجہ سے یہ کیفیت پیدا ہوئی اور ان کی اصلاح کیونکر ہوسکتی ہے۔

ہندوستان کی قومی تحریک کے آغاز کو اب نصف صدی سے زیادہ گذر چکی ہے۔ اس عرصے میں فرقہ وارانہ مسئلہ خصوصاً ہندو مسلمانوں کا مسئلہ نہایت اہم رہا ہے لیکن اس مسئلے کی نوعیت ہمیشہ یہی رہی کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی نیابت مقننہ اور عاملہ میں مخلوط ہو یا جداگانہ اور اگر جداگانہ ہو تو اس کا تناسب کیا ہو، دستور کے معاملے

میں اصولی اختلاف زیادہ سے زیادہ یہ تھا کہ حکومت مرکز بند ہو یعنی کل اہم اختیارات مرکزی حکومت کے ہاتھ میں ہوں یا ماتحت ریاستوں کو زیادہ سے زیادہ اختیارات حاصل ہوں۔ مسلمانوں کی جتنی سیاسی پارٹیاں اس زمانے میں پیدا ہوئیں اِن سب میں اگر نزاع تھی تو انھیں مسائل میں یا پھر اس مسئلے میں کہ مسلمانوں کو اپنی کوئی علیحدہ سیاسی جماعت بنانی چاہیئے یا ہندوؤں کے ساتھ مل کر ایک ہی سیاسی جماعت میں کام کرنا چاہیئے۔ اس بارے میں اختلاف کا شائبہ تک نہیں تھا کہ ہندوستان میں ایک واحد دستور کے ماتحت ایک واحد ریاست ہو گی۔ مسلمانوں کا انتہائی تفریق پسند عنصر بھی صرف اپنی جداگانہ سیاسی پارٹی اور جداگانہ نیابت چاہتا تھا۔ جداگانہ ریاست کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں آئی تھی۔ اس لئے دو ریاستوں اور دو قوموں کے نظریے کا دفعۃً پیدا ہونا، اور کچھ عرصے تک کس مپرسی کے عالم میں رہ کر یک بارگی ایک بڑی سیاسی جماعت کی تائید حاصل کر لینا یہ تو ضرور ظاہر کرتا ہے کہ یہ کوئی مستقل سیاسی نصب العین نہیں بلکہ ایک عارضی نفسی کیفیت ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی بتاتا ہے کہ یہ نفسی کیفیت کسی زبردست بےچینی اور ہیجان کی علامت ہے۔ سیاسی جماعتوں کا رویّہ اِس معاملے میں جو کچھ

بھی ہو لیکن ان لوگوں کو جو مسائل پر علمی تحقیق کی نظر ڈالتے ہیں یاد رکھنا چاہیئے کہ بعض عارضی کیفیتیں نہایت گہری نیم شعوری قوتوں کی پیداوار ہوتی ہیں اور اگر جلد دور نہ ہو جائیں تو "قائم" ہو کر رہ جاتی ہیں۔ اور رفتہ رفتہ عقلی تاویل انھیں نظریات اور اُصول کی حیثیت دے دیتی ہے۔ اس لیئے دو ریاستوں کے نظریے کو محض اس لئے کہ یہ ابھی تک ایک مبہم نفسی کیفیت کی حیثیت رکھتا ہے، حقیر سمجھ کر نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے۔ بلکہ ان وجوہ پر غور کرنا چاہیئے۔ جن کی وجہ سے یہ وجود میں آیا۔

ہمارے خیال میں اس کی جو وجوہ ہیں ان کو اس کتاب میں آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے۔ یہاں ان کی طرف ذرا سا اشارہ کیئے دیتے ہیں۔

اس کی بڑی وجہ ہمارے تصورِ قومیت کے نظری پہلو کی کمزوری ہے جو یورپ کی اندھی تقلید پر مبنی ہے۔ اگرچہ ہماری قومی تحریک بجائے خود ہماری فطرت کی گہرائیوں سے پیدا ہوئی ہے اور تاریخی قوتوں کے غیر محسوس اثرات کا نتیجہ ہے لیکن قومیت کا نظری تصور ہم نے یورپ سے بلا تنقید لے لیا، نہ تو یہ دیکھا کہ یہ تصور ہماری اپنی زندگی سے بعید ہے اور نہ اس پر غور کیا کہ خود یورپ میں بھی یہ تصور

عمل میں آتے آتے بہت کچھ بدل گیا ہے۔ جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں۔ ریاست کو ساری زندگی کا مرکز سمجھنا اور سیاسی اتحاد کے لئے کامل تہذیبی ہم رنگی کا مطالبہ کرنا یورپ کی خصوصیت ہے۔ ہندوستان کا خاص رنگ کثرت میں وحدت ہے اور تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ گو ہمارے ملک میں اشوک اعظم سے لے کر اکبر اعظم تک بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہوئیں اور انھوں نے ملک کے بڑے حصّے کو سیاسی اتحاد کے رشتے میں مربوط رکھ کر تہذیبی ہم آہنگی پیدا کی لیکن مختلف جماعتوں کی تہذیبی خصوصیات کو مٹا کر یک رنگی پیدا کرنے کی کوشش کبھی نہیں کی اس لئے کہ یہ بات ہندوستان کی فطرت کے خلاف تھی۔ لیکن ہماری موجودہ تحریک قومیت کی دلی آرزو یہی معلوم ہوتی ہے کہ جلد سے جلد سارا ملک یورپ کے ملکوں کی طرح تہذیب و تمدن کے ایک ہی رنگ میں رنگ جائے۔ اس سے مختلف جماعتوں کو یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ شاید ہمیں اپنی مذہبی اور تہذیبی خصوصیات قائم رکھنے کی آزادی جو ہمیشہ سے چلی آرہی ہے اب قومیت کے خاطر قربان کرنی پڑے گی اور اس کے ردّ عمل کے طور پر انھوں نے اپنی جداگانہ ہستی پر اور بھی زیادہ زور دینا شروع کیا۔ جس سے رفتہ رفتہ سیاسی علیحدگی کا خیال پیدا ہوا۔

تعریفی تحریک کی دوسری اہم وجہ یہ تھی کہ مغرب کے سیاسی اقتدار کے ساتھ ساتھ ہمارے ملک میں مغربی تہذیب کے اس تسلط کے خلاف بھی بغاوت شروع ہوئی جو اس نے پچھلے سو سال میں ہماری زندگی پر حاصل کر لیا تھا اور ہم نے چاہا کہ غیر ملکی تہذیب کے طوق کو گلے سے اُتار کر ہم اپنی تہذیب کو جو دم توڑ رہی ہے نئے سرے سے زندہ کریں۔ اس کے لئے یہ ضروری تھا کہ ہم سینکڑوں بلکہ ہزاروں سال پیچھے نظر ڈال کر اپنی تہذیب کے سرچشموں کی تلاش کریں تاکہ ہمیں ان سے فیضان اور قوت پہنچے اور وہ بصیرت حاصل ہو جس سے ہم اپنی تہذیب کی روح کو سمجھ سکیں۔ لیکن اس میں ہم نے ایک بڑی غلطی کی اور یہ غلطی اکثر قومیں جو نئی نئی خواب غفلت سے بیدار ہوئی ہیں اپنے ماضی کے بارے میں کرتی ہیں یعنی ہم نے یہ نہ سمجھا کہ پیچھے مڑ کر دیکھنا اور بات ہے اور پیچھے لوٹنا اور بات۔ زمانے کی شاہ راہ پر ہمارے قدم ہمیشہ آگے ہی اُٹھنے چاہئیں پیچھے ہٹنے میں اندیشہ ہے کہ ہم راہ کو چھوڑ کر ادھر اُدھر گڑھے میں گر جائیں گے۔ دیکھنا دراصل پیچھے لوٹنے کے لئے نہیں ہوتا بلکہ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہم کہاں سے آئے ہیں تاکہ ہم یہ فیصلہ کر سکیں کہ ہم کو کدھر جانا ہے۔ غرض ہمارے ملک کے لوگوں کا یہ خیال بالکل بجا تھا کہ اپنی تہذیب

کو دوبارہ نشو و نما دینے کے لئے اس کی جڑوں کو ڈھونڈ کر نکالنا اور ان کو سینچنا ضروری ہے۔ لیکن انھوں نے نشاۃِ ثانیہ اور رجعت کے فرق کو نظر انداز کرکے چاہا کہ ہماری تہذیب کا درخت جیسا اب ہے اُسے کاٹ کر پھینک دیں اور جڑ سے دوبارہ اُگائیں۔ اس میں علاوہ اور نقصانات کے ایک نقصان یہ بھی ہوا کہ ہندؤں اور مسلمانوں میں تہذیبی تفریق کا ایک گہرا احساس پیدا ہو گیا۔ دونوں کی تہذیبوں کی جڑیں الگ الگ ہیں لیکن تنے صدیوں کی نشو و نما میں اس طرح گتھ گئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا دشوار ہے۔ پھر بھی اکثر کوتہ اندیش ان دونوں کو الگ کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور تہذیب کے میدان میں تفریق کی تحریک روز بروز زور پکڑ رہی ہے جیسا ہم کہہ چکے ہیں تہذیب وسیع معنی میں ساری زندگی کو محیط ہے اور سیاست بھی اسی کا ایک جزو ہے اس لئے تہذیبی تفریق سے سیاسی تفریق کی تحریک کا پیدا ہونا ناگزیر تھا۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ تفریقی تہذیب کی تہ میں اور بہت سی چیزیں کام کر رہی ہیں مثلاً سیاسی بیداری کے مدارج کا فرق، مختلف طبقوں کے سیاسی نقطۂ نظر کا اختلاف، ان سب مستقل اغراض رکھنے والوں کے اثرات جنھیں ملک کی

آزادی سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، ہمارے حکمرانوں
کی ریشہ دوانیاں، لیکن ہمارا دعوےٰ ہے کہ اگر تحقیق کی
نظر سے دیکھا جائے تو اس تحریک کی جان اور اس کی واقعی
اور امکانی مقبولیت کا راز یہی ہے کہ اقلیتوں میں خصوصاً
مسلمانوں میں اکثریت کی رجعت کی تحریک نے سخت ہیجان
برپا کر دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ تہذیبی رجعت کے جوش
میں اکثریت کا یہ عام رجحان ہے کہ تاریخ کی وہ صدیاں زمانے
کی لوح سے مٹا دی جائیں جن میں مسلمانوں نے ملک کی
تہذیب کو بنانے میں حصہ لیا ہے، قومی تہذیب سے وہ عناصر
خارج کر دیئے جائیں جو ان کے دئے ہوئے ہیں۔ حقیقت میں
اسی صورتِ حال سے بیزار ہو کر عام مسلمان سیاسی تفریق کی
تحریک کی طرف متوجہ ہو رہے ہیں۔ آگے چل کر ہم اس مسئلے
کو زیادہ تفصیل سے بیان کریں گے اور اس حقیقت پر روشنی
ڈالیں گے کہ ہندوستانی تہذیب میں مسلمانوں کا جو عطیہ ہے
اُسے ایک بیرونی حکمران قوم کی عائد کی ہوئی چیز سمجھنا صحیح نہیں
عام مسلمانوں کی حیثیت ہندوستان میں حکمرانوں کی نہ تھی۔ حکمرانوں
کے طبقے کے علاوہ بہت بڑی تعداد ان مسلمانوں کی تھی جو
ہندوؤں کی طرح اپنے آپ کو ہندوستان کا شہری سمجھتے تھے
یہیں کی خاک سے پیدا ہوئے تھے یا مدت کے قیام سے یہیں

کے ہو گئے تھے۔ مسلمانوں نے جو کچھ ہندوستان کو دیا ہے
اس میں بڑا حصّہ ان لوگوں کا ہے اور وہ کسی طرح غیر ملکی
نہیں کہا جا سکتا۔ پھر خود حکمران طبقہ بھی ایک مدّت کے
بعد بالکل ہندوستانی بن گیا تھا اور زندگی کے مسائل کو
ہندوستانی نقطۂ نظر سے دیکھنے لگا تھا۔ اس کو اور اس کی
ہر چیز کو غیر ملکی سمجھنا کسی طرح جائز نہیں۔ یہی نہیں بلکہ انگریزوں
کے ذریعے سے مغربی تہذیب کے جو عناصر ہم تک پہنچے ہیں
ان سب کو بلا تفریق قابلِ ترک سمجھنا بھی محض تعصب ہے۔
ان میں ایک تو ہمیں یہ فرق کرنا پڑے گا کہ کون سے عناصر
انگلستان یا یورپ کے مخصوص ماحول کی پیداوار ہیں اور
ہمارے ماحول میں نہیں کھپتے اور کون زمانۂ جدید کی روح
کے مظاہر ہیں جنھیں ان عالمگیر قوتوں نے پیدا کیا ہے جو
ملک اور قوم کی حدود کو نہیں پہچانتیں۔ بہت سے عالمگیر
جدید تصوّرات جو ہم نے انگریزوں کے توسط سے لئے ہیں
ایک تو فی نفسہ مفید ہیں دوسرے وہ ہم میں رشتۂ اتحاد کا
کام دے رہے ہیں اور ان کو چھوڑنا یقیناً تفریق اور انتشار
کا باعث ہوگا۔ بہرحال ہندوستان کو دو ریاستوں میں تقسیم
کرنے کی تحریک قومیت کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے جس کو
حقیر سمجھ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور ملک کے سبھی خواہاں

کا فرض ہے کہ ان سب مسائل کو جو اِس کی تہ میں پوشیدہ ہیں خصوصاً تہذیبی مسئلے کو جلد سے جلد حل کرنے کی کوشش کریں۔ پھر بھی یہ بات صاف ہے کہ تفریقی تحریک ابھی تک ایک عارضی نفسی کیفیت ہے اور کوئی مستقل سیاسی فکر نہیں اور اگر تدبیر اور انصاف سے کام لے کر اُس ہیجان کو دور کر دیا جائے جو اس کی تہ میں کام کر رہا ہے تو یہ خود بخود ختم ہو جائے گی۔ اور ہندوستان کی سیاسی وحدت کے تخیل کا کوئی حریف نہیں رہے گا۔

(ج)

تیسرا سوال یہ تھا کہ ہندوستان کی مختلف جماعتیں ملک کے سیاسی اور معاشی نظام کے بارے میں اُصولی اتفاق رکھتی ہیں یا نہیں۔ اِس کا جواب دینے سے پہلے ہمیں اس حقیقت کو سمجھ لینا چاہیئے کہ ان مسائل میں کامل اتفاق تو نہ آج تک کسی قوم میں ہوا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ اگر لوگ ریاست کی عام ماہیت اور اس کے وظائف (جن میں اب معاشی وظیفے پر خاص طور پر زور دیا جاتا ہے) کے بارے میں متفق ہوں تو یہ انھیں ایک قوم بنانے کے لیۓ کافی ہے خواہ اِن وظائف کو عمل میں لانے کے متعلق ان میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ ہر ملک میں مختلف سیاسی پارٹیوں

کا وجود اِس بات کی دلیل ہے کہ قومیت کے دائرے کے اندر
ایک مشترک دستور کے ماتحت بہت گہرے اختلافِ خیال
کی گنجائش ہے۔ ہمارے زمانے میں بعض ملکوں میں آمریت
کا دور دورہ ہے اور وہاں قوم کے اندر سیاست و معیشت
کی کلیات و جزئیات میں ذرا سا اختلافِ رائے بھی جائز نہیں
سمجھا جاتا لیکن دنیا کی تاریخ بتاتی ہے کہ آمریت ایک عارضی
مظہر ہے جو قوموں کی زندگی کی ایک منزل میں ظہور میں آتا
ہے اور وہ قومیت کی مستقل بنیاد کا کام نہیں دے سکتا۔
اگر ایک شخص یا گروہ طاقت حاصل کر کے پورے ملک پر قابض
ہو جائے اور جبر کے ذریعے سے دوسرے گروہوں کے صرف
جسموں ہی پر نہیں بلکہ ذہنوں پر حکومت کرنے لگے تو وہ ایک
سامراج بنا سکتا ہے لیکن ایک قوم نہیں بنا سکتا۔ قومیت
کے لئے تو شرط ہی یہ ہے کہ مختلف گروہ اپنی مرضی سے یعنی
اپنی آزادرائے سے کام لے کر ایک مشترک اساس پر جمع
ہوں۔ امکان تو اس کا بھی ہے کہ یہ اشتراک سیاسی اور
معاشی زندگی کے کلیات و جزئیات سب میں ہو لیکن
واقعات کی شہادت یہ ہے کہ عموماً بنیادی اشتراک کے
ساتھ ساتھ بہت سی اہم باتوں میں اختلاف بھی ہوتا ہے
اور اسی بنا پر ایک قوم کے اندر سیاسی پارٹیاں وجود میں

آتی ہیں۔

اب ذرا ہندوستان کی حالت پر نظر ڈالئے تو آپ یہ دیکھیں گے کہ گو مختلف جماعتوں کے ریاست کے نظریات بہ حیثیت مجموعی ایک دوسرے سے مختلف ہیں پھر بھی ان اخلاق اور تہذیبی تصورات میں جن پر یہ جماعتیں ریاست کی بنیاد رکھنا چاہتی ہیں بہت کچھ اشتراک ہے۔ ہماری نظری اور عملی سیاست میں اِس سرے سے اُس سرے تک ایک ہی آواز گونجتی ہے اور وہ جمہوریت کی آواز ہے۔ ہماری یونیورسٹیوں کی یہی تعلیم ہے ہمارے سیاسی مفکروں اور مصنفوں کی یہی تلقین ہے کہ جمہوری نظام ریاست سب سے زیادہ منصفانہ سب سے زیادہ قابلِ عمل اور سب سے زیادہ پائدار ہے۔ ہماری سیاسی پارٹیاں ملک کے لئے جمہوری ریاست کا مطالبہ کرتی ہیں۔ کبھی کبھی فرقہ دارانہ مسئلے کے حل سے عاجز آکر یا آمریت کے عارضی فروغ سے متاثر ہوکر ہمارے بعض سیاسی لیڈر جمہوریت کی مخالفت بھی کر بیٹھتے ہیں۔ لیکن کسی نے آج تک سنجیدگی کے ساتھ جمہوری نظام ریاست کا کوئی بدل پیش نہیں کیا۔ البتہ جمہوریت کے ایک پہلو یعنی اس کی معاشی انفرادیت کی مخالفت جو قریب قریب ساری دنیا میں ہو رہی ہے، ہندوستان میں بھی شروع ہو گئی ہے اور روز

بروز بڑھتی جاتی ہے۔

کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جمہوریت محض ایک فیشن ہے جو ہم نے انگریزوں سے سیکھا ہے۔ ہماری طبیعت اور مزاج کو اِس سے کوئی مناسبت نہیں۔ اسی لئے ہمارے جمہوری ادارے خوبی اور ہم آہنگی سے کام کرنے کے بجائے لڑائی کے اکھاڑے بنے رہتے ہیں۔ اِس میں شک نہیں کہ جمہوریت کا فلسفیانہ نظریہ اور اِس کا جدید فن ان برکتوں میں سے ہے جو ہمیں انگریزوں سے حاصل ہوئی ہیں۔ لیکن یہ بالکل غلط ہے کہ جمہوریت کا خیال اور عمل ہماری تاریخ میں کوئی نئی چیز ہے یا ہماری طبیعت سے مناسبت نہیں رکھتا۔

دراصل ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں ایک زمانے میں جمہوریت کی سچّی روح موجود تھی جو اب سازگار فضا پا کر پھر بیدار ہو گئی ہے۔ مانا کہ ابھی ہم عام جہالت اور پستی، اور خصوصاً فرقہ وارانہ جھگڑوں کی وجہ سے جمہوریت کو اتنی اچھی طرح نہیں برت سکتے جیسے پُرانی جمہوری ریاستیں۔ پھر بھی بہت سی نئی جمہوریتوں سے ہم اِس معاملے میں یقیناً آگے ہیں۔ نئے جمہوری ادارے مُلک میں اتنی تیزی سے پھیلے اور کٹّر سے کٹّر قدامت پرست طبقوں نے ان کی اتنی کم مخالفت کی کہ حیرت ہوتی ہے۔

(د)

جب ہم چوتھے سوال پر پہنچتے ہیں کہ آیا ہندوستان کی مختلف قوموں خصوصاً ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے پر اتنا اعتماد ہے کہ ایک فریق متحدہ قومیت کی آڑ میں دوسرے کے حقوق کو پامال نہیں کرے گا، تو خوشی اور امید کی جگہ ہمارے دل پر رنج اور یاس کا ہجوم ہو جاتا ہے۔ مگر علمی بحث کی ذمہ داریاں متنبہ کرتی ہیں کہ ہمیں جذبات سے الگ ہو کر واقعات کا مردانگی سے مقابلہ کرنا چاہیئے اور سچائی کو ظاہر کرنا چاہیئے خواہ وہ کتنی ہی تلخ کیوں نہ ہو۔

ہم سب جانتے ہیں کہ مرکز میں اور بعض صوبوں میں ہندوؤں کی اکثریت ہے وہاں مسلمان اور جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے وہاں ہندو، اپنے مخصوص سیاسی، معاشی اور تہذیبی حقوق کا تحفظ چاہتے ہیں۔ یہ کوئی شکایت کی بات نہیں بہ شرطے کہ دونوں فریقوں کا مطالبہ قرینِ انصاف ہو۔ جماعتوں کا ملک کے دستور میں اپنے حقوق کا تحفظ چاہنا بجائے خود باہمی بے اعتمادی کی دلیل نہیں۔ حقیقی بھائی عموماً آبائی جائداد کو تقسیم نہیں کرایا کرتے مگر ان میں سے ہر ایک کا حصہ قانوناً معین ہوتا ہے۔ البتہ یہ افسوس کی

بات ہے کہ مجالس مقننہ میں دونوں کی نیابت جداگانہ انتخاب
کے ذریعے سے ہوتی ہے اور اس سے یقیناً ظاہر ہوتا ہے کہ
ایک کو دوسرے پر بھروسا نہیں۔ مگر خیر یہاں تک بھی غنیمت
ہے۔ غضب تو یہ ہے کہ جو مسئلہ پندرہ سولہ برس سے درپیش
ہے کہ آزاد ہندوستان کے دستور اساسی میں مختلف جماعتوں
کے حقوق کیا ہوں اور ان کا تحفظ کس طرح کیا جائے، اس
کا طے ہونا تو درکنار کئی سال سے تو اس کی نوبت ہی نہیں
آئی کہ سیاسی پارٹیوں کے نمائندے جن میں ہندو بھی ہوں
اور مسلمان بھی ایک جگہ جمع ہو کر گفتگو کریں اور اپنے اپنے
مطالبات پیش کریں اس لئے کہ ایک دوسرے کی نیت پر
شبہ ہے ایک کو دوسرے سے ڈر ہے کہ ہمارا مطالبہ سن کر
اپنا مطالبہ بڑھا دے گا اور پھر ہم کو بڑھانے کا موقع نہیں
ملے گا۔ اس سے بھی زیادہ دردناک یہ بات ہے کہ جن ہندو
اور مسلمان لیڈروں نے اپنے خلوص سچائی اور اخلاقی بلندی
کی بدولت دنیا کی نظر میں عزت حاصل کر لی ہے ان کے متعلق
ہمارے ملک کے بہت سے فرقہ پرست ہر طرح کے مکر و فریب
کا گمان رکھتے ہیں اور کھلم کھلا اس کا اظہار کرتے ہیں۔ اور بہت
سے سادہ لوح ہندو مسلمان تو اپنے مخالف فرقے کے ہر فرد
کو مافوق الفطرت عیاری اور ریاکاری کا مالک سمجھتے ہیں اور

سنجیدگی کے ساتھ اس قسم کی باتیں کہتے ہیں کہ یہ لوگ بظاہر قوم
پرست ہوں یا سرکار پرست لبرل ہوں یا سوشلسٹ در پردہ
سب آپس میں اور انگریزی حکومت سے ملے ہوئے ہیں اور
ہماری تباہی کے درپے ہیں۔ یہ شکوک صرف سیاست ہی کے
میدان تک محدود نہیں بلکہ ہر کام میں جو ایک جماعت اپنی مذہبی
یا معاشرتی اصلاح، دینی یا مادی ترقی کے لئے کرتی ہے دوسروں
کو یہ نظر آتا ہے کہ یہ اس کے خلاف ایک گہری سازش ہے
اور اس کی ہلاکت کی خفی تدبیر ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا بے
قید تخیل جسے واقعات سے لگاؤ تک نہ ہو نفسی حالت مرض کا
ثبوت ہے۔ اگر یہ حالت خدا نہ خواستہ مستقل ہو جائے تو صرف
ملک کو دو حصوں میں نہیں بلکہ ہر صوبے، ہر ضلعے، ہر گاؤں
ہر محلے کو دو حصوں میں تقسیم کرکے بھی یہ گرہ نہیں کھل سکتی۔
جب ہم اس شک اور خوف کے اسباب پر غور کرتے ہیں
تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بنیادی وجہ وہ عقدہ کم تری ہے
جو محکوم قوموں کے دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ جب دل کی گہرائی
میں اپنی کمزوری کا احساس بیٹھا ہوا ہو تو ہمیں حریف کی طاقت
اصلیت سے کہیں زیادہ اس کی ہر حرکت خطرناک اس کی ہر
چال سازش نظر آتی ہے۔ یہ رویہ پہلے ہمارا صرف انگریزوں
کے ساتھ تھا۔ اب کچھ ان کی دانشمندی کچھ ہماری حماقت سے

آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ بھی ہو گیا ہے۔ سچ پوچھیے تو ہمارے دماغ پر ہندو راج اور مسلم راج کا خیالی ہَوّا ایسا چھا گیا ہے کہ کبھی کبھی ہم برطانوی راج کو بالکل بھول جاتے ہیں لیکن بدگمانی اور بے اعتمادی کے جراثیم اس قدر قوت صرف وہیں حاصل کر سکتے ہیں جہاں ان کی پرورش کے لئے باہمی اجنبیت اور ناواقفیت کی فضا موجود ہو۔ آج ان کی سب سے زیادہ شدت شمالی ہندوستان میں ہے۔ حالانکہ اب سے پچاس برس پہلے ان کا یہاں پہنچنا ناممکن تھا۔ اس لئے کہ اس وقت تک تفریقی تحریک نے مشترک تہذیب کی بنیاد کو کھودنا نہیں شروع کیا تھا۔ ہندو مسلمان خواہ جدید معنی میں متحدہ قومیت نہ رکھتے ہوں لیکن بڑی حد تک یکساں زندگی بسر کرتے تھے اور نہ صرف ایک دوسرے کی زبان کو بلکہ ایک دوسرے کی دل کی زبان کو سمجھتے تھے۔ لیکن جب سے تہذیب کے میدان میں نشاۃ ثانیہ کے مفید ولولے نے تحریک رجعت کی مضر صورت اختیار کی اس وقت سے ہندو مسلمانوں میں رفتہ رفتہ ایک خلیج حائل ہوتا گیا۔ ان میں تہذیبی اور معاشرتی تعلقات کم ہونے لگے اور ایک اجنبیت اور بیگانگی سی پیدا ہونے لگی اس اجنبیت کی فضا میں احساسِ کمتری نے نفرت اور شک کی صورت اختیار کر لی۔ اس صورتِ حال سے ایک طرف

حکومت نے فائدہ اُٹھایا دوسری طرف حکومت پرست طبقوں اور مستقل حقوق رکھنے والوں نے جو ہندوستان کی سیاسی غلامی کی بدولت پھولتے پھلتے ہیں ان کے ہوا دینے سے یہ آگ جو اندر ہی اندر سُلگتی رہتی ہے کہیں کہیں بھڑک اُٹھتی ہے اور پھر دب جاتی ہے۔ اگر ہم اِسے بجھانے میں کامیاب نہ ہوئے تو کسی ناگہانی آندھی میں جس کا دُنیا کی موجودہ حالت میں ہر وقت اندیشہ رہتا ہے نہ جانے یہ آگ کس قدر شدت اور تیزی سے پھیلے گی ؟ پھر ہماری تحریکِ آزادی اور تحریکِ قومیت کا جو انجام ہوگا وہ معلوم ہے۔

سیاسی زندگی کے علاوہ ہماری اخلاقی زندگی کے لئے بھی یہ باہمی بے اعتمادی اور منافرت کچھ کم خطرناک نہیں۔ فطرتِ انسانی کے محرم یہ بات اچھی طرح جانتے ہیں کہ نفس جو انسان کی نیت اور عمل کا محتسب ہے اگر احتسابِ ذات کے بجائے احتسابِ غیر کے لئے وقف ہو جائے تو اِس کی اپنی زندگی اخلاقی ضبط کی بندشوں سے آزاد ہو کر منتشر اور تباہ ہو جاتی ہے۔ فرد ہو یا جماعت اگر تنقید اور نکتہ چینی کی ساری قوت دوسروں پر صرف کرنے لگے تو اِس کی اپنی کمزوریاں اور بُرائیاں بے روک ٹوک بڑھتی اور پھیلتی چلی جاتی ہیں یہاں تک کہ ساری زندگی پر چھا جاتی ہیں۔ ہندوستان میں ہندوؤں اور

مسلمانوں کا اِس وقت یہی حال ہے۔ ان کا وہ جوش اور ولولہ
جو کچھ دن پہلے اپنے مذہبی اور معاشرتی احتساب اور اصلاح
میں معروف تھا اب دوسروں کی ہر چیز کی بُرائی اور اپنی ہر
چیز کی تعریف میں صرف ہوتا ہے۔ عام معاشرتی بے انصافی
اخلاقی گندگی، مذہبی تشکیک پر اب کوئی مشکل سے نکتہ چینی
کرتا ہے بلکہ اگر یہ چیزیں فرقہ وارانہ سیاست اور فرقہ وارانہ
تہذیب کا بھیس بدل لیں تو ان کی بڑی قدر ہوتی ہے۔ خدا
نہ خواستہ اگر یہی صورت رہی تو سیاسی موت کے ساتھ ہندوؤں
اور مسلمانوں کو اخلاقی موت کے لیے بھی تیار ہو جانا چاہیئے۔
اِس خطرے پر زور دینے کے یہ معنی نہیں کہ ہم اِسے نا قابلِ
علاج سمجھتے ہیں۔ مرضِ شدید ہے مگر ابھی تک مُزمن نہیں۔
بدگمانی اگر بے بُنیاد ہے تو کیسی ہی سخت کیوں نہ ہو اِس کا
دور ہونا ناممکن نہیں۔ چنانچہ صوبوں کی کونسلوں میں ہندو
مسلمانوں کی مختلف پارٹیاں چھوٹے پیمانے پر سمجھوتے کرتی
رہتی ہیں اور کسی دن بڑے پیمانے پر بھی کرلیں گی۔ اِس
طرح سیاسی سمجھوتے جن پر زمانے کے حالات ہندو مسلمانوں
کو مجبور کریں گے اِس مرض کی تخفیف میں مدد کرتے رہیں گے
لیکن اِس کو جڑ سے کھود کر پھینکنے کے لیئے ایسے تہذیبی سمجھوتے
کی ضرورت ہے جو بیگانگی کے حجاب کو ہٹا کر دونوں کو ایک

دوسرے کے دلوں پر نظر ڈال کر یہ دیکھنے کا موقع دے کہ اختلافات کی اوپری سطح کے نیچے اشتراک کی کتنی گہری بنیاد موجود ہے جسے فطرت اور تاریخ نے صدیوں کی محنت میں تعمیر کیا ہے۔

اِس مقدمے میں پہلے ہم نے تہذیب اور قومیت کی تعریف کرنے کے بعد یہ دعویٰ کیا کہ ایک مضبوط قوم بننے کے لئے جو شرائط سابقہ ناگزیر ہیں وہ قریب قریب سب ہندوستان میں موجود ہیں یعنی جغرافی، معاشی اور عام تہذیبی وحدت اور مشترک تاریخ۔ اِس دعوے کے اور پہلو تو زیادہ بحث کے محتاج نہیں البتہ تہذیبی وحدت کا مسئلہ تشریح اور ثبوت چاہتا ہے اِس کے بعد ہم نے قومیت کی شرائط تاسیس گنوائیں یعنی غیر ملکوں کی محکومی سے آزاد ہونے کی خواہش، ایک واحد دستور کے ماتحت ریاست بنانے کا ارادہ، ایک سیاسی اور معاشی نظام پر اُصولی اتفاق اور باہمی اعتماد اور پھر یہ بتایا کہ ان میں سے اکثر شرائط ہمارے ملک میں موجود ہیں۔ البتہ ایک چیز کی کمی ہے یعنی مختلف جماعتوں خصوصاً ہندو مسلمانوں میں باہمی اعتماد کی۔ مگر یہ کمی عارضی ہے۔ اور اس کی بنیادی وجہ وہ اجنبیت اور بیگانگی ہے جو تہذیبی مسئلے کے اُلجھاؤ نے آپس میں پیدا کر دی ہے۔ غرض جن دو سوالوں پر ہم نے اِس بحث کی بنیاد رکھی ہے کہ ہندوستان کے لوگ ایک قوم بن سکتے ہیں،

یا نہیں اور ایک قوم بننا چاہتے ہیں یا نہیں ان کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ وہ ایک قوم بن سکتے ہیں اور بننا چاہتے ہیں۔ مگر بعض چیزوں نے اس میں رکاوٹ ڈال رکھی ہے جن میں سب سے اہم وہ پیچ ہے جو تہذیبی مسئلے میں پڑ گیا ہے۔ دوسری چیزیں زیادہ تر سیاسی ہیں اور ان کو ہم ارباب سیاست کے لئے چھوڑتے ہیں۔ لیکن قومیت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ یعنی تہذیبی مسئلے کے پیچ کو کھولنے کی ہم اس کتاب میں اپنی سی کوشش کرنا چاہتے ہیں۔

کتاب کے آخر میں ہم یہ بتائیں گے تہذیبی مسئلے کے اب تک حل نہ ہونے کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ ہم نے اسے بھی ارباب سیاست کے سپرد کر رکھا ہے جو اس کی اہمیت سے اس درجہ غافل ہیں کہ اسے کوئی مستقل مسئلہ نہیں بلکہ سیاسی مسئلے کا تابع محض جانتے ہیں۔ اگر کبھی یہ حضرات اس طرف آتے بھی ہیں تو اس کی پیچیدگیوں کو سمجھنے اور سلجھانے فرصت نہیں پاتے اور اس راہ سے سرسری گزر جاتے ہیں۔ یا کبھی ٹھہر کر یہ گتھیاں سلجھانا بھی چاہیں تو سیاسی مصلحتیں ان کا ہاتھ روک لیتی ہیں۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لئے ارباب علم کی طرف سے ایک منظم کوشش کی ضرورت ہے۔ اس بارے میں ہم ایک تجویز کا خاکہ بھی پیش کریں گے۔ لیکن ظاہر ہے ملک کو

اِس مسئلے کی طرف پُوری توجّہ دلانے اور جوشِ عمل پیدا کرنے کے لئے ملک کے بڑے قائدوں کی مدد کی ضرورت ہے جن کی نظر میں خدا نے دلوں کو کھینچنے اور زبان میں دلوں کو اُبھارنے کی قوت دی ہے۔

پہلا باب

ہندوستانی تہذیب کے ماخذ اور اس کے ارتقا کی منزلیں

تہذیب کے آغاز کے متعلق دو نظریات قائم کیے گئے ہیں۔ فلسفی عموماً ان میں سے کسی ایک کو مانتے ہیں یا ان میں مصالحت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پہلا نظریہ یہ ہے کہ دنیا کے ارتقا کی کسی منزل میں ایک شخص یا کئی اشخاص کو ایک برتر قوت کی طرف سے وحی یا الہام کے ذریعے اقدار اعلیٰ یا اعیان کی ایک جھلک دکھائی جاتی ہے یا وہ اپنے وجدان صحیح سے خود دیکھتے ہیں۔ پھر اس سماجی ماحول میں جو ان کے ارد گرد موجود ہے یہ مشاہدہ ایک خاص معروضی ذہنی شکل اختیار کر لیتا ہے اور جماعت کا نصب العین بن جاتا ہے۔ یہ نصب العین اس طبیعی ماحول میں جس میں یہ جماعت رہتی ہے ایک خاص نفسی اور مادی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ مثلاً نظریہ عینیت کے مطابق ویدک زمانے میں چند رشیوں کو الہام یا وجدان سے اعیان کی ایک جھلک نظر آئی جس نے آریہ قوم کی اجتماعی حالت اور صلاحیت کے مطابق ایک نصب العین کی شکل اختیار کی

اِس نصب العین کو وادیِ سندھ اور وادیِ گنگا کے طبیعی ماحول میں حاصل کرنے کی کوشش کی گئی اور وہ تصورات اور ادارات وجود میں آئے جو مجموعی طور پر ویدک تہذیب کہلاتے ہیں۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اصل چیز طبیعی ماحول ہے۔ پہلے انسان کی اجتماعی زندگی آب و ہوا، مادّی وسائل اور ان آلات کے اثر سے جو پیدائش دولت کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں ایک خاص شکل اختیار کرتی ہے۔ اِسی کی بنا پر اصول و عقائد منضبط ہوتے ہیں اور پھر ان سے عمل تجرید کے ذریعے اقدار کے مجرّد تصورات بنتے ہیں جن کا مستقل وجود فرض کرکے ہم انھیں اعیان کہنے لگتے ہیں۔ مثلاً اسی ویدک تہذیب کے بارے میں مادیئین یہ کہیں گے کہ اس کی بُنیاد وہ زراعتی زندگی تھی جو خانہ بدوش آریوں نے ہندوستان پہنچ کر اختیار کی اور اسی پر رفتہ رفتہ ان کے مذہب، فلسفے اور سماجی نظام کی عمارت تعمیر ہوئی
ہم یہاں ان پیچیدہ بحثوں میں نہیں پڑنا چاہتے جو ان نظریوں کی تائید اور تردید میں خاص خاص مذاہبِ فلسفہ نے کی ہیں۔ ہمارا نقطۂ نظر جو علم الاقوام اور تاریخ کے مشاہدات پر مبنی ہے یہ ہے کہ طبیعی ماحول اور فوق طبیعی تصورات یا عقائد دونوں کے اثرات مل کر تہذیب کی تشکیل کرتے ہیں۔ بہرحال تہذیب کی نشو و نما میں طبیعی ماحول کا دخل ہر نظریہ میں تسلیم کیا گیا ہے

اگرچہ اس کی اہمیت کے مدارج مختلف رکھے گئے ہیں۔ سچ پوچھئے تو اس امر کو معلوم کرنے کے لئے کسی فلسفیانہ غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے۔ ہر شخص جو تاریخ سے معمولی واقفیت رکھتا ہے جانتا ہے کہ تہذیب بڑی حد تک جغرافی حالات اور آب و ہوا وغیرہ کے اثر سے بنتی ہے۔ چنانچہ جب کوئی تہذیب ایک ملک سے دوسرے ملک میں پہنچتی ہے تو نئی آب و ہوا میں بہت کچھ بدل جاتی ہے۔ اب چاہے آپ طبیعی ماحول کو علت فاعلی قرار دیں یا وہ ہیولی سمجھیں جس میں صورت عین جلوہ گر ہوتی ہے۔ بہر حال یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا ہر تہذیب کی تشکیل میں بہت بڑا حصہ ہوتا ہے۔

اوپر کی بحث سے یہ معلوم ہوا کہ ہر تہذیب دو عناصر سے مرکب ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک تصوری عنصر ہے یعنی عقائد، اصول، نظریات، خیالات۔ دوسرا واقعی عنصر ہے یعنی جغرافی حالات خصوصاً آب و ہوا اور معاشی حالات۔ پہلا عنصر مقام کا پابند نہیں۔ تصورات بہ قدر اس قوت کے جو ان میں ہوتی ہے ملک، نسل، قوم کی حدود سے گزرتے ہوئے دنیا کے ایک حصے سے دوسرے حصے میں پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن دوسرا عنصر مقامی یعنی کسی ایک ملک سے مخصوص ہوتا ہے۔ ہر ملک میں عموماً تصوری تہذیبی عناصر تو مختلف قسم کے موجود ہوتے ہیں

لیکن واقعی عناصر یعنی جغرافی اور معاشی حالات ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ جب کسی ملک کی مخصوص اور مشترک تہذیب کا ذکر ہو تو اس سے مراد یہی جغرافی اور معاشی حالات اور ان کے اثرات ہوتے ہیں۔ یہ اثرات صرف مادی چیزوں ہی کی شکل میں ظاہر نہیں ہوتے بلکہ ایک خاص ذہنی فضا بھی پیدا کر دیتے ہیں جو ملک کے باشندوں کے عام احساس اور مزاج کو ایک ہی سانچے میں ڈھال دیتی ہے خواہ ان میں عقائد اور اُصول کا کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ یہ عام مزاج اور ذہن جسے ہم ملکی روح کہہ سکتے ہیں مشترک تہذیب کا سب سے اہم ماخذ ہوتا ہے۔ دوسرے ماخذ وہ تہذیبی تحریکیں ہیں جو وقتاً فوقتاً خود ملک کے اندر اُٹھتی ہیں یا ان قوموں کی تہذیبیں جو باہر سے آکر اس ملک میں سکونت اختیار کر لیتی ہیں یا جن سے اُسے جنگ یا تجارت وغیرہ کے سلسلے میں سابقہ پڑتا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ان تہذیبوں کے صرف وہی عناصر ملک کی مشترک تہذیب کا جز سمجھے جائیں گے جو عام ملکی روح کے ساتھ اس طرح کھپ جائیں کہ ہر جماعت اُنھیں اپنا سمجھنے لگے۔ اِن ہی عناصر کا مجموعہ قومی تہذیب کے نام سے موسوم ہوگا۔

چنانچہ ہندوستان کی مشترک تہذیب کے بھی یہی دو ماخذ ہیں:

(۱) مُلک کا طبیعی اور معاشی ماحول جس کی وجہ سے مادّی تمدّن کا ایک مشترک عنصر اور ایک عام مزاج اور ذہنیت یعنی ہندوستانی روح پیدا ہوگئی ہے۔

(۲) مختلف تحریکوں اور تہذیبوں کے ذہنی اثرات۔ ان میں ایک تو وہ تہذیبیں ہیں جو ہندوستان میں قبل تاریخی زمانے سے موجود تھیں دوسرے وہ جن سے مُلک کو عارضی طور پر سابقہ پڑا، تیسرے وہ جو باہر سے آکر یہاں رس بس گئیں، چوتھے وہ انقلاب آفریں ذہنی تحریکیں جو ملک کے اندر وقتاً فوقتاً پیدا ہوئیں۔ یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ اِن سب تہذیبوں اور تحریکوں کے صرف وہ عناصر ہندوستان کی مشترک یا قومی تہذیب میں شمار کئے جائیں گے جنھوں نے مُلکی روح سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے قبول عام حاصل کرلیا اور عام طور پر ہندوستانیوں کی زندگی کا جُز بن گئے دوسرے عناصر، خواہ وہ کتنے ہی اہم کیوں نہ ہوں، جو صرف بعض جماعتوں یا ملک کے بعض حِصّوں سے مخصوص ہیں۔ ہندوستانی تو کہلائیں گے لیکن قومی نہیں کہے جا سکتے۔ اب ہم ان دونوں ماخذوں پر ایک نظر ڈال کر اُن کے تصور کو زیادہ واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

(۱)

ہندوستان کے جغرافی حالات میں سب سے نمایاں چیز یہ ہے کہ شمالی سرحد کے کوہستانی علاقے اور جنوبی جزیرہ نما کے مغربی اور مشرقی گھاٹوں کو چھوڑ کر قریب قریب سارا ملک مسطح یا کسی قدر مرتفع میدانوں پر مشتمل ہے جنھیں بڑے بڑے دریا سیراب کرتے ہیں۔ چند سرد خطّوں سے قطع نظر کر کے موسم سال کے ایک حصّے میں معتدل اور دوسرے حصّے میں گرم رہتا ہے۔ بارش صرف بنگال میں اور بعض پہاڑوں پر بہت زیادہ ورنہ اکثر حصّوں میں اوسط درجے کی ہوتی ہے۔ اس کا ایک موسم مقرر ہے البتہ اس کی مقدار خاص حدود کے اندر گھٹتی بڑھتی رہتی ہے اور کسی سال ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض حصّوں میں بالکل بارش نہیں ہوتی۔ ملک کے بہت بڑے حصّے کی آب و ہوا یکساں کہی جا سکتی ہے۔ لیکن اگر پورے ملک پر نظر ڈالئے تو سرد ترین سے لے کر گرم ترین اور مرطوب ترین سے لے کر خشک ترین تک ہر قسم کی آب و ہوا موجود ہے اور زمین کی حالت میں بھی اتنا تنوع ہے کہ قریب قریب ہر قسم کی نباتی اور معدنی پیداوار ملک کے اندر ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ جس ملک میں میدانوں کی کثرت ہو، پانی افراط سے ہو اور سورج سال کے بڑے حصّے میں زمین کو

حرارت اور زندگی بخشتا ہو وہ کھیتی کے لیے خاص طور پر موزوں ہوگا۔ چنانچہ ابتدا سے ہندوستان کا خاص پیشہ زراعت ہے مگر چونکہ پیداوار ملک کے مختلف حصّوں میں مختلف ہوتی ہے اور اُسے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچانے کے لئے دریا کے قدرتی راستے موجود ہیں اور سڑکیں آسانی سے بن سکتی ہیں اس لئے آگے چل کر اندرونی تجارت کے پیشے کو بھی فروغ ہوا بیرونی تجارت اگرچہ خشکی اور سمندر کے راستوں سے بڑے پیمانے پر ہوتی رہی لیکن خود ہندوستانیوں کا حصّہ اِس میں مقابلتہً کم رہا اِس لئے کہ ان کی ضرورت کی سب چیزیں ملک کے اندر ہی پیدا ہوتی تھیں۔ اِنھیں دوسرے ملک لانے کی اتنی ضرورت نہ تھی جتنی دوسرے ملکوں کو یہاں سے مال لے جانے کی۔ خصوصاً بحری تجارت کی طرف ہندوستانی کم راغب تھے اِس لئے کہ سمندر اندرونِ ملک سے بہت دور ہے۔ صرف ساحلی علاقوں کے رہنے والوں نے اِس کی طرف تھوڑی بہت توجّہ کی۔ غرض ملک کے طبیعی حالات کے اثر سے ہندوستان کی معاشی زندگی ابتدا سے زراعت کے سانچے میں ڈھلی اور اُس کا مجموعی تہذیب کی نشوونما پر اثر پڑا۔ ظاہر ہے کہ کسانوں کی تہذیب شکاریوں کی تہذیب سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ اور ترقّی کی ہر منزل میں وہ امن پر جنگ سے اور تعمیر پر تخریب سے

کہیں زیادہ زور دیتی ہے۔ یہ خصوصیت آپ کو ہندوستانی تہذیب کی ساری تاریخ میں نظر آئے گی۔

مگر ہندوستان کی معاشی زندگی کے بارے میں سب سے زیادہ قابل غور بات یہ ہے کہ گرم اور معتدل آب و ہوا کی وجہ سے یہاں زندگی کی بنیادی ضرورتیں سرد ملکوں کے مقابلے میں کم ہیں اور اِن کے پورا کرنے کے سامان زیادہ ہیں۔ اس ملک کے لوگوں کے لئے پیٹ بھرنے کو کھانا، تن ڈھانکنے کو کپڑا اور تاپنے کو ایندھن بہت کم درکار ہے اور یہ سب چیزیں آسانی سے کافی مقدار میں مہیا ہو سکتی ہیں۔ آج کچھ تو ہماری نالائقی سے اور کچھ بدیسی حکومت کی بدولت کروروں آدمی ضروریات زندگی سے محروم ہیں اور معاشی مسئلہ سب سے زیادہ اہم اور پیچیدہ مسئلہ بن گیا ہے لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ یہ صورت ہمیشہ سے نہیں تھی۔ برطانوی حکومت سے پہلے قحط کے زمانے کو چھوڑ کر معمولی حالات میں یہاں کسی وقت بنیادی ضروریات کی کمی محسوس نہیں ہوتی تھی۔ یوں تو معاشی قدر انسان کے لئے ہمیشہ بڑی اہمیت رکھتی ہے لیکن جب تک اس کی بنیادی ضرورتیں پوری نہ ہوں معاشی محرک اس کی ساری زندگی پر چھایا رہتا ہے اور اِس کے عمل کو اپنے سانچے میں ڈھالتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرد ملکوں میں جہاں تمدن کے ابتدائی

زور میں انسان کی ساری کوشش اور توجہ بُنیادی ضرورتوں کے مہیا کرنے میں صرف ہوتی تھی، معاشی عنصر کو زندگی میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوگئی لیکن گرم ملکوں میں ایسا نہیں ہوا چنانچہ ہندوستان کی تہذیب کی نشو و نما میں خالص معاشی محرک کا دخل مقابلتہً کم ہے۔

آب و ہوا اور معاشی وسائل کا اثر مادّی تہذیب یا تمدّن یعنی کھانے پینے رہنے سہنے کے اسباب اور طریقوں پر بالکل ظاہر ہے ہمیں اس پر زیادہ زور دینے کی ضرورت نہیں کہ ہندوستان کی مادی تہذیب بھی طبیعی اور معاشی ماحول کے سانچے میں ڈھلی ہے کیونکہ اِس حقیقت سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا۔ البتہ جو گوناگوں اختلافات ہمیں مختلف صوبوں کے طرز زندگی میں نظر آتے ہیں ان سے یہ شبہہ ضرور ہوتا ہے کہ سوا اس اشتراک کے جو مغربی تمدن کی تقلید نے تعلیم یافتہ طبقے میں پیدا کر دیا ہے شاید ہندوستانیوں کے اپنے تمدن میں کوئی مشترک عنصر نہیں ہے۔ لیکن ہم آگے چل کر موجودہ تہذیبی حالت کا جائزہ لیتے ہوئے یہ دکھائیں گے کہ یہ مشترک عنصر کسی ہیئت سے ہندوستان میں موجود رہا ہے اور اب بھی ہے۔ اگرچہ ایک طرف مغربی تہذیب کے زور نے اور دوسری طرف رجعت کی تحریک نے اِسے دبانے کی پوری کوشش کی

اور کر رہی ہے ۔ علاوہ مادّی تمدّن پر اثر انداز ہونے کے طبعی ماحول انسان کے جسم اور اُس کی شکل و صورت پر بھی گہرا اثر ڈالتا ہے ۔ ہندوستان کے رہنے والوں کی جسمانی خصوصیات میں بظاہر کتنے ہی اختلافات کیوں نہ نظر آئیں لیکن کچھ ایسی مشترک چیزیں بھی ہیں جن کی وجہ سے، ہندوستانی دوسری قوموں کے مجمع میں صاف پہچانا جاتا ہے اور یہ اشتراک کسی حد تک ان کے عادات و خصائل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے ۔ طبعی ماحول کا انسانوں کے جسم کو اور بالواسطہ ان کی سیرت کو متاثر کرنا ایک صریحی امر ہے جس کی وضاحت کی ضرورت نہیں ۔ البتہ اِن کی ذہنی ، اخلاقی اور سماجی زندگی پر طبعی ماحول کا جو اثر بلاواسطہ پڑتا ہے وہ اِس قدر واضح نہیں ہے ۔ ملک کی جغرافی خصوصیات اور آب و ہوا نے جو عام ذہن اور مزاج ہندوستانیوں میں پیدا کر دیا ہے اور جس نے ان کے خیال اور عمل کی تشکیل میں بہت بڑا حصّہ لیا ہے اِس کو کسی قدر تفصیل سے سمجھانے کی ضرورت ہے ۔ ہم مقدمے میں یہ بتا چکے ہیں کہ دراصل انسانی تہذیب کی جڑ اقدار اعلیٰ کا شعور ہے جو مذہب کے نزدیک الہام و وحی سے حاصل ہوتا ہے ۔ یہ شعور اقدار افراد اور جماعتوں کی ذہنی صلاحیت و کیفیت کے مطابق مختلف درجے اور مختلف رنگ کا ہوتا ہے ۔ وہ ذہنی صلاحیت اور کیفیت

جو ایک ملک کے رہنے والوں میں پائی جاتی ہے اور جسے ہم نے عام ذہنیت اور مزاج یا ملکی روح کہا ہے زیادہ تر طبیعی ماحول کی بدولت تشکیل پاتی ہے۔ اِس ملکی روح کو اقدارِ اعلیٰ کا شعور خود اِس ملک کی برگزیدہ ہستیوں کے واسطے سے یا دوسری تہذیبوں کے سابقے سے حاصل ہوتا ہے اور اپنی استعداد کے مطابق اِس سے فیض پا کر وہ ایک تہذیب کی تشکیل کرتی ہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی ملک کی مختلف جماعتیں ہدایت کے جُداگانہ سرچشموں سے سیراب ہوتی ہیں اور جُداگانہ تہذیبیں بناتی ہیں لیکن چونکہ ذہنیتِ عامّہ یا روحِ ملکی ایک ہی ہوتی ہے اور وہ اِن سب کی تہ میں کام کرتی ہے اِس لئے باوجود گہرے اختلافات کے اِن سب تہذیبوں میں ایک مشترک عنصر ضرور پیدا ہو جاتا ہے جو ملکی یا قومی تہذیب کہلاتا ہے۔

اِس کے بعد ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ہندوستان کے مزاجِ عامّہ یا ملکی روح کی کیا خصوصیات ہیں جو مختلف تہذیبوں اور تہذیبی تحریکوں میں قدرِ مشترک کے طور پر شامل ہیں۔ یہاں ہم ان خصوصیات کا ذکر کرنے کے بعد کتاب کے بقیہ ابواب میں یہ دکھائیں گے کہ ان ہی کی بدولت ہندوستان کی تاریخ کے ہر دور میں ایک مشترک تہذیب کی تشکیل ہوتی رہی ہے اور آخری بار انگریزی حکومت کے قائم ہونے سے پہلے ہوئی تھی۔

اب آپ تھوڑی دیر کے لئے ہندوستان کے اُس تصور کو ذہن سے نکال دیجئے جو چند جدید صنعتی شہروں نے پیدا کر دیا ہے۔ اور ایک وسیع

خطۂ زمین کا تصوّر کیجے جہاں گرمی کی چاندنی راتوں میں ہر چیز پر ایک پُر اسرار خاموشی چھائی ہوئی ہے۔ آپ اپنے کام سے فارغ ہو کر سونے کے لئے پلنگ پر لیٹے ہیں مگر چونکہ دوپہر کو آرام کر چکے ہیں اس لئے ابھی کچھ دیر تک نیند آنے کی امید نہیں۔ تنہائی کا احساس جو گرمی کی سنسان فضا میں قریب قریب ہر وقت رہتا ہے اس وقت اور گہرا ہو گیا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عظیم الشان کائنات میں بس آپ ہیں اور چاند تاروں سے جگمگاتا آسمان ہے۔ اس وقت آپ کے سارے جذبات اور خواہشات آپ کا علم اور ارادہ غرض آپ کی ساری ہستی ایک ہی چیز میں ڈوب کر رہ گئی ہے اُسے فکر کہئے یا مراقبہ یا دھیان۔ اِس حالت میں حواس کے امتیازات مٹ جاتے ہیں موضوع کی وحدت معروض کو اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہے۔ تعقل جس کا کام ہی مدرکات میں وحدت پیدا کرنا ہے کل موجودات کو ایک سمجھتا ہے اور تخیل جو اس وقت حس و ادراک کی قید سے آزاد ہے انھیں ایک دیکھتا ہے۔

یہ فضا ہے جس میں ہندوستانی ذہن نشو ونما پاتا ہے اِس لئے قدرتی طور پر اس کی سب سے بڑی خصوصیتیں دو ہیں ایک یہ کہ اِس کے اندر قوت فکر اور سب قوتوں پر غالب ہے دوسری یہ کہ وہ ہمیشہ کثرت میں وحدت دیکھنے اور سمجھنے کی طرف مائل رہتا ہے۔ پہلی خصوصیت کی وجہ سے ہندوستان کی میزان اقدار میں فکر کا پلہ سب سے بھاری سمجھا گیا۔ لیکن یہ مجرّد نظری فکر نہیں تھی بلکہ حضوری فکر تھی۔ یعنی حقیقت کائنات کا صرف خیال ہی

نہیں بلکہ اس کی معرفت جس میں خیال کرنے والا موضوع خیال کی عقیدت اور محبت میں ڈوب جاتا ہے اور اپنے آپ کو اس کے ساتھ ہم آہنگ پاتا ہے اس فکر میں فلسفیانہ غور اور مذہبی مراقبہ دونوں کی شان پائی جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں مذہب اور فلسفہ ابتدا سے زندگی کا مرکز بن گیا۔ اپنی دوسری خصوصیت کی بدولت ہندوستانی ذہن ہمیشہ کائنات کی تعبیر میں اور نظامِ فکر کی تعمیر میں متعدد اور مختلف مظاہر کو ایک کلیے کے تحت میں لاکر ان میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کرتا رہا۔

کسی کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ ہم ہندوستانی ذہن کی مندرجہ بالا خصوصیات یا دوسری صفات کو جن کا ذکر آگے آئے گا سراسر مفید اور قابلِ قدر سمجھتے ہیں اور ان کے خطرات سے واقف نہیں۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ افراد اور قوموں کے فطری رجحانات عموماً یکسارخے اور ناقص ہوتے ہیں اور ان کی تہذیب و تکمیل کے لئے بعض کو دبانے کی اور بعض کو ابھارنے کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ حقیقت مسلم ہے کہ فرد اور قوم کی بنیادی فطرت کبھی پورے طور پر بدلی نہیں جاسکتی۔ اس کی تہذیب اور اصلاح ہوسکتی ہے مگر ایک خاص دائرے کے اندر جو اس کی قدرتی صلاحیتوں سے بنتا ہے اس میں شک نہیں کہ ہندوستانیوں کے ذہن پر فکر کے غلبے نے اکثر حد سے بڑھ کر ان کے قوائے عمل کو کمزور کردیا اور انھیں کبھی کبھی ردِ عمل کے طور پر فکر محض کے خلاف بغاوت بھی کرنی پڑی۔ اسی طرح وحدت کے شغف نے انھیں اس انتہا تک پہنچادیا کہ عالم کثرت یعنی عالم

طبیعی کے وجود سے انکار لازم آیا تو انھیں مجبوراً توازن پیدا کرنے کے لئے
مادی مغربی تہذیب کی طرف جھک جانا پڑا لیکن ایک معقول حد تک فکر کا
غلبہ اور کثرت میں وحدت کا احساس دونوں ہندوستانی ذہن کے جوہر ہیں
اور ہندوستان کی ہر تہذیب میں ان کی جھلک نظر آتی ہے

ہندوستانی ذہن کی ان خصوصیات کا اثر اس کے اخلاقی احساس پر بھی
صاف نمایاں ہے ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اپنے فکری رجحان کی وجہ سے وہ
سب سے بڑی اخلاقی قدر معرفت حقیقت کو سمجھتا ہے اور عملی اقدار کو ان سے کم
درجہ پر رکھتا ہے۔ اسی طرح احساس وحدت کا یہ اثر ہے کہ اس کے نزدیک اخلاق
کی بنیاد کشمکش پر نہیں بلکہ ہم آہنگی پر ہے۔ اس معاملے میں ہندوستانی ذہن
اور جدید مغربی ذہن کا تضاد خاص طور پر نمایاں ہے مغربی ذہن انسان اور
عالم طبیعی کی کشمکش کی بڑی اخلاقی اہمیت سمجھتا ہے اور تسخیر فطرت کو ایک
اعلی اخلاقی قدر مانتا ہے لیکن ہندوستانی ذہن کی نشو ونما ایک ایسے ماحول
میں ہوئی ہے جہاں موسم کے اعتدال زمین کی زرخیزی اور جوش
نمو ذرائع آمد و رفت کی آسانی کی وجہ سے انسان کو فطرت کے ساتھ
جنگ بہت کم کرنی پڑتی ہے اور اس کے دل میں فطرت کے ساتھ کشمکش
کا نہیں بلکہ ہم آہنگی کا احساس پیدا ہوتا ہے اِس کا بنیادی شعور اخلاقی
یہ نہیں ہے کہ دنیا بدی کی قوتوں سے معمور ہے جن سے لڑ کر انھیں
شکست دینی ہے بلکہ یہ ہے کہ کائنات میں عدل اور نیکی کا قانون کارفرما
ہے جس سے اپنی زندگی کو مطابق کرنا ہے نظام کائنات سے ہم آہنگی کا

یہ جذبہ اگر اقدارِ اعلیٰ کی روشنی میں صحیح راستہ اختیار کرے تو ایک جاں بخش اخلاقی اور عملی نصب العین بن جاتا ہے ورنہ تعقد پرستی اور بے عملی کا رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ بظاہر فکر کے غلبے کی وجہ سے انسان کی طبیعت میں جذبات و خواہشات کا زور کم ہونا چاہیئے۔ لیکن ایک تو ہندوستان کے طبیعی ماحول میں خون کی حدّت جذبات کو گرماتی ہے دوسرے فکر کے ساتھ ساتھ ہندوستانی ذہن تخیل سے بھی مالامال ہے اور وہ اس آگ کو اور بھڑکاتا ہے۔ غرض جذبات پرستی اور لذّت پرستی کا رجحان بھی ہندوستانی طبیعت میں شدت سے ہے لیکن چونکہ یہ رجحان فکر کے بنیادی رجحان کے منافی ہے اِس لئے اسی شدت سے اِسے دبانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ جوش اور ضبط اور نفس پرستی اور نفس کشی کا اُتار چڑھاؤ ہندوستان کی ذہنی تاریخ میں برابر نظر آتا ہے۔ بدترین دور ہماری تاریخ کے وہ ہیں جب کہ نفس پرستی ہماری زندگی پر چھائی رہی ہے۔ ان کے بعد ہمیشہ ردعمل ہوا اور نفس کشی کی باری آئی جس نے روح کی آرائشوں کو دور کرنے کے لئے مُسہل کا کام دیا اور پھر اعتدال کی تبرید مزاج کو طبیعی حالت پر لے آئی۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کے ہر حصّے کی موسمی حالت میں مجموعی طور پر ہمواری اور باقاعدگی پائی جاتی ہے۔ بارش کی مقدار کی زیادتی، اور کمی کو چھوڑ کر ہر موسم ایک خاص وقت پر شروع ہوتا ہے، خاص وقت پر ختم ہوتا ہے اور

اِس کی شدت کا درجہ مقررہ حدود کے اندر رہتا ہے۔ جو چیزیں بظاہر فطرت کے ہموار عمل میں رکاوٹ ڈالتی ہیں وہ یہاں یا تو سرے سے موجود ہی نہیں یا نہ ہونے کے برابر ہیں۔ کوہِ آتش فشاں سارے ملک میں کہیں نہیں۔ زلزلے آتے ہیں مگر خفیف شدید زلزلہ کبھی مدتوں میں آجائے تو آجائے۔ عموماً ابروباد کے طوفان سے زیادہ شدید طبیعی حادثوں سے ملک کو سابقہ نہیں پڑتا۔ قانونِ فطرت کے اِس مسلسل اور ہموار عمل کے مشاہدے نے جو اثرات ہندوستانی ذہن پر ڈالے ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم یہ احساس ہے کہ قانونِ اخلاق کا عمل بھی اسی طرح مسلسل اور ہموار ہے۔ ابتدائی دور میں انسان عالمِ اخلاق اور عالمِ طبیعی میں بالکل فرق نہیں کرتا۔ اس کے اخلاقی تصورات سراسر طبیعی مشاہدات پر مبنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہندوستانی ذہن میں ابتدا سے یہ خیال راسخ ہوگیا کہ ہر فعل کے اخلاقی نتائج کا واقع ہونا اسی طرح یقینی اور معیّن ہے جیسے ایک موسم کے بعد دوسرے موسم کا آنا۔ تقدیر کا نظریہ جو بیتی کے دور میں انسان کے مجبورِ محض ہونے کا عقیدہ بن گیا حقیقت میں قانونِ اخلاق قانونِ فطرت کو ماننے والی کڑی ہے۔ اِس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کے فعل کے اخلاقی نتائج بھی عالمِ طبیعی کے اندر واقع ہوتے ہیں

اور قانونِ اخلاق کے علاوہ ایک حد تک قانونِ طبیعی کے بھی پابند ہیں جن میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ بجائے خود قابلِ اعتراض نہیں ہے لیکن جس طرح ہندوستانی ذہن میں ماحول کے اثر سے جو بے عملی کا رجحان موجود ہے وہ موافق حالات پاکر بڑی آسانی سے کاہلی کی عادت بن جاتا ہے۔ اِسی طرح تقدیر کا نظریہ بھی آسانی سے مسخ ہو کر جبرِ محض کا عقیدہ بن سکتا ہے اور بن جاتا ہے۔

کچھ تو فکر کے غلبے کی وجہ سے اور کچھ طبیعی ماحول کے مسلسل اور ہموار عمل کے اثر سے ہندوستانی ذہن کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اِس کے خیال اور عمل میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ یک بارگی نہیں بلکہ تدریجاً وقوع میں آتی ہیں۔ یعنی اِس کی بنیادی خصوصیت انقلاب نہیں بلکہ ارتقا ہے۔ اِس کے معنی یہ نہ سمجھیے گا کہ ہندوستانی ذہن میں بڑی بڑی تبدیلیاں نہیں ہوتیں یا ان کے واقع ہونے میں بہت زیادہ وقت لگتا ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ تغیّر کا عمل ہر قدم پر محسوس ہوتا رہتا ہے اور اس کی منزلیں معیّن کی جا سکتی ہیں۔ انقلاب اور ارتقا کا حقیقی فرق بھی ہے کہ ارتقا میں تغیّرات کے سلسلے کی سب کڑیاں موجود ہوتی ہیں اور نظر آتی ہیں اور انقلاب میں بہت سی کڑیاں بیچ میں سے غائب ہو جاتی ہیں اِس لئے ایک دم سے بڑا شدید جھٹکا محسوس

ہوتا ہے۔ بعض افراد کو چھوڑ کر جن کا وجدان الہام کے ذریعے ایک پل میں ہزار منزلوں سے گزر جاتا ہے عام طور پر فکر انسانی کا عمل تدریجی ہوتا ہے اور جس ذہن میں فکر کا غلبہ ہو اُس میں تغیرات تدریجاً واقع ہوتے ہیں۔ پھر جب اُس ذہن کے طبیعی ماحول میں روز صبح کو رات کا اندھیرا آہستہ آہستہ غیر محسوس طور پر دن کی روشنی میں اور شام کو اسی طرح روشنی اندھیرے میں بدلتی ہو، ہر سال جاڑے کی سرد ہوا رفتہ رفتہ ہلکی ہو کر خوش گوار بادِ بہار اور آہستہ آہستہ گرم ہو کر شدید بادِ سموم بنتی ہو تو کیا تعجب ہے کہ اُس ذہن میں بڑی تبدیلیوں کو بتدریج بغیر شدید جھٹکے کے قبول کرنے کی خصوصیت پائی جائے مگر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ یہی تدریجی ارتقا کی صلاحیت پستی کے زمانے میں جمود اور بے حسی بن جاتی ہے۔

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کی آب وہوا کا اعتدال کے ساتھ گرم ہونا، زمین کا ہموار اور زرخیز ہونا اور پانی کا افراط سے پایا جانا ان سب چیزوں نے مل کر زراعت کے لئے سہولتیں پیدا کر دی ہیں۔ ابتدا سے اِس مُلک کی معاشی زندگی زراعت کے سانچے میں ڈھلی اور اس کا اثر اس کی سماجی اور اخلاقی زندگی پر بہت گہرا پڑا۔ علم الاقوام کی تحقیقات شاہد ہے کہ ہندوستان میں زراعت بہت قدیم زمانے میں رائج ہو گئی تھی

بلکہ اغلب یہ ہے کہ دُنیا میں سب سے پہلے یہیں شروع ہوئی اور حضری زندگی کا آغاز بھی یہیں ہوا۔ ابتدائی کسان قومیں مادری تہذیب کی حامل ہوتی تھیں اور ان میں خاندانی زندگی اور سماجی زندگی کا احساس بہت گہرا تھا۔ صلح جوئی، امن پسندی، ہمدردی، غرض وہ سب تعمیری صفات جو تہذیبی ترقی کے لئے ضروری ہیں ان میں شکاریوں اور خانہ بدوش گلہ بانوں سے کہیں زیادہ تھیں۔ اسی لئے ہندوستان کے بعض حصّوں، مثلاً وادئ سندھ میں، آریوں کے آنے سے ہزارہا سال پہلے تہذیب ابتدائی منزل سے نکل کر ثانوی منزل میں داخل ہو چکی تھی۔ آگے چل کر بہت سی خانہ بدوش جنگ جو قومیں باہر سے اِس مُلک میں آئیں اور ان کے میل جول سے مُلکی مزاج بہت کچھ بدلا۔ پھر بھی خاندانی زندگی کا گہرا احساس، صلح جوئی اور ہمدردی ہمیشہ ہندوستانی طبیعت کے اہم اجزا رہے ہیں اور رہیں گے۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب جماعت یا فرد کا مزاج بگڑنے پر آتا ہے تو خاندانی احساس عشیرہ نوازی، صلح جوئی، بزدلی، اور ہمدردی، بے جا مروت بن جاتی ہے۔

زراعتی زندگی اور جغرافی حالات کا ہندوستان کی سیاسی نشو و نما اور ریاست کی تشکیل پر بھی بہت گہرا اثر پڑا۔ ظاہر ہے کہ کسانوں کے ملک میں آبادی شہروں میں سمٹ کر نہیں بلکہ

دیہات میں پھیل کر رہتی ہے۔ آج بھی ہندوستان میں مقابلتاً
شہروں کی تعداد بہت کم ہے اور نوّے فی صدی ہندوستانی
گانوں میں آباد ہے۔ جو اکثر ایک دوسرے سے فاصلے دور ہوتے
ہیں۔ پھر عہد قدیم میں ملک کی آبادی مورخوں کے اندازے کے
مطابق دس کروڑ سے زیادہ نہ تھی۔ غالباً وہ اور بھی پھیل کر رہتی
ہوگی اور گاؤں ایک دوسرے سے اور زیادہ فاصلہ پر ہوتے
ہوں گے۔ ایسی حالت میں لازمی طور پر حکومت کی نشو و نما کا
رجحان لامرکزیت کی طرف ہوتا ہے چنانچہ ہندوستان میں ابتدا
سے لے کر انگریزوں کے آنے تک بُنیادی سیاسی واحدہ ہمیشہ
گاؤں رہا جس میں زراعتی جماعت کی فطری جمہوریت پسندی
کے مطابق پنچائتی حکومت ہوتی تھی۔ لیکن یہ جمہوریت دوسرے
اثرات کی وجہ سے مقامی حدود سے آگے نہ بڑھ سکی اور
پوری ریاست کو اپنے سانچے میں نہ ڈھال سکی۔ اِس کو سمجھنے
کے لئے ذرا ہندوستان کی جغرافی حالت کا مقابلہ یونان سے
کیجئے جو جمہوری ریاست کا گہوارہ سمجھا جاتا ہے۔ یونان کا ملک
چھوٹی چھوٹی وادیوں میں تقسیم ہے جن کو اونچے پہاڑ ایک
دوسرے سے الگ کرتے ہیں۔ ان وادیوں میں رہنے والی
خاص بڑی جماعتیں اپنی اپنی جگہ الگ تھلگ زندگی بسر کرتی
تھیں اور ہر ایک کی زبان اور معاشرت ابتدا میں ایک دوسرے

سے بالکل مختلف تھی۔ ان ہم رنگ جماعتوں کا چھوٹے چھوٹے رقبوں میں سمٹ کر رہنا ایک بہت بڑا سبب تھا جمہوری شہری ریاستوں کی تشکیل کا۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان کی آبادی اس طرح بکھری ہوئی تھی کہ پورے ملک کا کیا ذکر ہے ایک علاقے کے باشندوں یا ان کے نمائندوں کا بار بار ایک جگہ جمع ہونا نہایت دشوار تھا اس لیئے ریاستوں کی تشکیل بلا واسطہ جمہوریت یا نمائندہ جمہوریت کے اصول پر نہیں ہو سکی اور ہندوستانیوں کی جمہوری روح کو اظہار کا پورا موقع نہیں ملا بلکہ وہ صرف دیہی پنچائتوں تک محدود رہی۔ اب رہی اشرافی حکومت یا امرا کی حکومت اس کے لئے جغرافی حالات تو ضرور سازگار تھے لیکن ذات پات کے نظام نے ذہنی قیادت، سیاسی قوت اور دولت کو الگ الگ ذاتوں میں تقسیم کر دیا تھا اور جب تک یہ تینوں چیزیں ایک ہی گروہ میں جمع نہ ہوں تو اس پر طبقۂ اشراف یا طبقۂ امرا کی تعریف صادق نہیں آتی۔ پس جب کہ قدیم ہند میں طبقۂ اشراف مکمل معنی میں وجود ہی نہیں رکھتا تھا تو پھر اشرافی حکومت کا کیا ذکر۔

ایک ترقی یافتہ سماج کے لئے جو قبائلی زندگی کی منزل سے گزر چکی ہو جمہوریت اور اشرافیت سے قطع نظر کرنے کے بعد حکومت کی صرف ایک ہی شکل باقی رہ جاتی ہے یعنی شخصی

حکومت جو عموماً ملوکیت یا شاہی کی صورت اختیار کرتی ہے، چنانچہ ہندوستان میں تاریخی عہد کی ابتدا سے اس وقت تک جب وہ اپنی آزادی کھو کر سلطنتِ برطانیہ کا ماتحت بن گیا جتنی چھوٹی بڑی ریاستیں قائم ہوئیں وہ سب راجاؤں یا بادشاہوں کے زیرِ حکومت تھیں۔ ہندوستان میں بادشاہ کا حق فرمانروائی شاہانِ یورپ کے حقِ الٰہی کی طرح غیر مشروط نہ تھا۔ وہ بادشاہ اپنی فتوحات کی بدولت بنتا تھا لیکن اپنی بادشاہی قائم رکھنے کے لئے اس پر لازم تھا کہ مذہبی قانون کی پابندی کرے، رعایا کے ہر فرقے اور ہر طبقے کے ساتھ انصاف کرے اور ملک میں امن قائم رکھے۔ ان شرائط کے ساتھ رعایا پر اس کی اور اس کے جائز وارثوں کی اطاعت فرض تھی۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ ہندوستان میں شاہی ریاست کو کبھی وہ مرکزیت حاصل نہیں ہوئی جو اُسے بہت سے دوسرے ملکوں میں حاصل رہی ہے۔ یوں تو ریاست کے اختیارات اور وظائف کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ وہ صرف سیاسی ریاست نہیں بلکہ مذہبی اور تہذیبی ریاست بھی ہوتی تھی۔ لیکن یہ سب اختیارات اور وظائف بادشاہ یا راجہ کی ذات میں مجتمع نہیں تھے بلکہ ان میں ماتحت حکمرانوں، ذات برادریوں، پیشہ برادریوں اور گاؤں کی پنچائتوں کا

بھی حصّہ تھا۔

اِس کے یہ معنی ہیں کہ جمہوریت کا بیج ہندوستان کی زمین میں ابتدا سے موجود تھا اور گو ناسازگار حالات نے بڑھ کر تناور درخت نہیں بننے دیا لیکن چھوٹے چھوٹے پودوں کی شکل [illegible] برابر باقی رہا۔ دوسری بات جو قابلِ لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ گو ملک عموماً بہت سی الگ الگ ریاستوں میں تقسیم رہا اور جب کبھی کوئی بڑی ریاست قائم ہوئی تو اس کی حیثیت ایک نیم مربوط وفاق سے زیادہ نہ تھی لیکن ہندوستانی ذہن میں سیاسی وحدت کا تصور اس قدر گہرا اور اس کا شوق اتنا زیادہ تھا کہ کوٹلیا، منو، وشنو، یجنا ولکیا اور دوسرے مفکروں کے ریاست کے نظریوں میں بہت سے اختلافات کے باوجود یہ خیال مشترک ہے کہ مثالی بادشاہ کے لئے دوسری ریاستوں کو فتح کر کے ایک سلطنت کے تحت میں لانا ضروری ہے، مگر اسی کے ساتھ فاتح بادشاہ کو یہ تاکید کی جاتی ہے کہ جہاں تک ہو سکے وہ مفتوحہ ریاست کی حکومت سابق حکمراں خاندان کے کسی رکن کے سپرد کرے اور وہاں کے قدیم قانونِ معاشرت اور رسم و رواج کو بدستور باقی رکھے۔ غرض سیاسی تنظیم کے لحاظ سے بھی وہی کثرت میں وحدت کا نصب العین ہندوستانی ذہن پر چھایا ہوا نظر آتا ہے گو سیاسی وحدت

حاصل کرنے کے موقعے اُسے بہت کم نصیب ہوئے۔

یہ ہیں چند مثالیں ان خصوصیات کی جو ہندوستان کے اجتماعی ذہن اور مزاج میں طبیعی اور معاشی ماحول کے اثر سے ابتدا سے پائی جاتی ہیں۔ یہ مُلکی روح اِن سب تہذیبوں کا مستقل اور مشترک عنصر ہے جو خود اِس ملک میں پیدا ہوئیں یا باہر سے آکر یہاں پھیلیں۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے ملکی روح بہت بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اِس کی حیثیت جماعت کی زندگی کے لئے وہی ہے جو فرد کی زندگی کے لئے جبلتوں کی ہے۔ اِس کی تربیت اور نشو ونما اصلاح اور تہذیب ممکن ہے۔ مگر اس کو مٹا دینا یا دبا دینا یا بالکل بدل دینا ناممکن ہے۔ اُس اخلاقی نصب العین کے مطابق جو اس کے حاملوں کے پیشِ نظر ہو یہ اچھا رنگ بھی اختیار کرسکتی ہے۔ اور بُرا بھی۔ لیکن بہرحال یہ وہ زمین ہے۔ جس پر ہر تہذیب کو اپنی بُنیاد رکھنی پڑتی ہے۔

لیکن طبیعی اور معاشی ماحول کا اثر جسے ہم نے ملکی روح کہا ہے تہذیب کا صرف ایک عنصر یعنی واقعی عنصر ہے۔ دوسرا اہم عنصر یعنی تصوری عنصر ان خیالات عقائد اور اصول پر مشتمل ہے جو اقدارِ اعلےٰ کے شعور سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تصوری عنصر مقام کا پابند نہیں ہے بلکہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں ایک قوم سے دوسری قوم میں پُہنچ سکتا ہے اور پہنچتا ہے۔

آپ دُنیا کی تاریخ اور موجودہ زمانے کے واقعات پر نظر ڈالیے تو آپ کو اس کی بے شمار مثالیں ملیں گی کہ ایک مذہب یا فلسفۂ سیاسی اُصُول یا معاشی نظریۂ پہلے دُنیا کے ایک حصّے میں جنم لیتا ہے اور پھر دوسرے حصّوں میں پھیلتا چلا جاتا ہے۔ مختلف آب وہوا میں رہنے والی مختلف تہذیبیں رکھنے والی قومیں اسے کلّی یا جزوی طور پر اختیار کر لیتی ہیں۔

غرض جب ہم ہندوستان کے ذہنِ اجتماعی کے دوسرے پہلو یعنی ان خصوصیات پر نظر ڈالتے ہیں جو تصوری عناصر مثلاً فلسفیانہ افکار، مذہبی عقائد، علمی نظریات کے اثر سے رفتہ رفتہ پیدا ہوئیں تو ہمیں کئی باتوں کا لحاظ رکھنے کی ضرورت ہے۔ پہلی بات تو یہی ہے کہ جن تصوّری عناصر نے ہندوستان کے ذہن پر اثر ڈالا وہ سب کے سب خود ہندوستان کی سرزمین میں پیدا نہیں ہوئے تھے بلکہ ان میں سے بہت سے باہر سے آئے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان عناصر نے ملک کی مختلف جماعتوں کو مختلف حد تک متاثر کیا اور اسی وجہ سے ہندوستان میں مختلف مذاہب اور تہذیبیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن ان کا ایک حصّہ ایسا بھی تھا جو ذہنِ اجتماعی میں جذب ہوگیا اور ملک کی سب جماعتوں میں قدرِ مشترک بن گیا۔ آپ ہندوستان کی تہذیبی تاریخ پر غور کیجیے تو آپ کو یہ نظر آئے گا کہ جب کوئی نیا نظامِ فکر خود

ہندوستان میں پیدا ہوا یا باہر سے یہاں آیا تو وقتی کے طور پر اس کے فرقہ بندی پیدا کرکے باہمی اختلافات کو اور بڑھا دیا لیکن اسی کے ساتھ ہندوستانی ذہن نے اپنا کثرت میں وحدت پیدا کرنے کا عمل بھی شروع کر دیا اور ایک مدت کے بعد مختلف عناصر تہذیب میں ایک حد تک امتزاج پیدا کرکے ایک مشترک تہذیب کی بنیاد قائم کر دی۔ مشترک تہذیب کے موجودہ مسئلے کو حل کرنے سے پہلے ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں یہ مسئلہ متعدد مرتبہ کیوں کر حل کیا گیا۔

ہندوستان کی ذہنی تاریخ کے بھی عام دستور کے مطابق تین دور قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ قدیم، وسطی، جدید۔ لیکن یہاں ایک بات کو صاف کر دینا ضروری ہے۔ یورپ کی تاریخ میں ان تینوں دوروں کی خصوصیات کچھ اور ہیں اور ہندوستان کی تاریخ میں کچھ اور۔ یورپ میں قدیم عہد یونانی اور رومی قوموں کی ترقی کے زمانے کو کہتے ہیں۔ جب زندگی کا مرکز ریاست تھی، مذہب کو محض ایک ضمنی حیثیت حاصل تھی اور اس نے عقل پر کوئی پابندیاں عائد نہیں کی تھیں اس لئے علوم و فنون آزادی سے نشو و نما پا رہے تھے۔ عہدِ وسطی سے مراد وہ زمانہ ہے جب مذہبِ عیسوی نے یورپ کی ساری تہذیب کو اپنے رنگ میں رنگ لیا تھا۔ سیاسی اقتدار در اصل رومی کلیسا کے

ہاتھ میں تھا۔ ریاستیں تھیں تو ضرور لیکن ایک تو وہ عملاً کلیسا کی مرکزی حکومت کے ماتحت تھیں دوسرے جاگیرداری نظام کی بدولت ان کے اختیار اور عمل کا دائرہ بہت محدود تھا۔ عہد جدید اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب یورپ کے لوگوں میں پہلے عربوں کے سابقے سے علمی تحقیق کی روح نمودار ہوئی، پھر یونان و روم کے قدیم علوم کے مطالعے کی بدولت ایک عام ذہنی بیداری پیدا ہو گئی جسے نشاۃ ثانیہ کہتے ہیں۔ اس کے اہم نتائج جن سے تہذیب کی از سر نو تشکیل ہوئی حسب ذیل تھے:۔

ریاست کا کلیسا کی حکومت سے آزاد ہونا اور قومیت کی تحریک کا ابھرنا۔ عقل کا مذہب کی جکڑ بند سے نکل کر علوم و فنون کے میدان میں تحقیق کی داد دینا اور تہذیب کی بنیاد پہلے علوم عقلی پر اور پھر علوم طبیعی پر رکھنے کی کوشش کرنا چند باتوں کے لحاظ سے عہد جدید عہد قدیم سے مشابہ معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں اس کی نوعیت بالکل الگ ہے اور اس کی بہت سی خصوصیات ایسی ہیں کہ عہد قدیم میں ان کی نظیر نہیں ملتی مثلاً زندگی کی بنیاد سراسر عقل اور علم پر رکھنے کی کوشش صنعت میں طاقت کا استعمال معاشی عدم مداخلت کا نظریہ، سرمایہ داری نظام وغیرہ۔ ہندوستان کی تاریخ میں عہد قدیم، عہد وسطیٰ اور

عہد جدید کے معنی اور ہی کچھ ہیں۔ یہاں عہد قدیم میں تہذیب
کا مرکز مذہب تھا اور زندگی کے دوسرے شعبوں پر اس کا اقتدار
مسلّم تھا لیکن اس نے ان کو اپنے اندر اس طرح جذب نہیں
کیا تھا جس طرح یورپ کے عہد وسطیٰ میں رومی کلیسا نے ایک
حد تک ریاست، علم، آرٹ اور تہذیب کے دوسرے شعبے
مذہب کے تابع ضرور تھے لیکن اسی کے ساتھ اپنی جداگانہ
حیثیت بھی رکھتے تھے۔ عہد وسطیٰ میں مسلمانوں کے آنے کے
بعد ریاست نظری طور پر نہیں تو عملی طور پر ضرور مذہب کے اثر
سے آزاد ہو گئی اور علوم و فنون کو مستقل حیثیت حاصل ہو گئی
یعنی ایک لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ تہذیب کے مختلف
شعبوں کو حکومت خود اختیاری جو یورپ میں عہد جدید میں
حاصل ہوئی ہندوستان میں عہد وسطیٰ ہی میں مل چکی تھی۔
البتہ جدید یورپ کی دوسری چیزیں مثلاً عقل و علم کو مذہب
سے زیادہ اہمیت دینا، جدید صنعت اور سرمایہ داری نظام،
قومیت اور جمہوریت کا نیا تخیل جن سے ہندوستان میں عہد
جدید کا آغاز ہوا انگریزوں کی حکومت کے ساتھ ساتھ آئیں
ہندوستان کی تاریخ میں ان تینوں عہدوں کا وقت بھی یورپ
کی تاریخ سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی عہدِ قدیم مسیح سے کوئی
ڈیڑھ ہزار سال پہلے سے شروع ہو کر آٹھویں صدی عیسوی

تک چلتا ہے۔ عہد وسطیٰ انیسویں صدی کے وسط تک چلتا ہے۔ اور عہدِ جدید کے آغاز کو ابھی سو سال بھی نہیں ہوئے ہیں۔

عہدِ قدیم کے کوئی ہزار سال گزرنے کے بعد ہندوستان میں پہلی بار ایک قومی تہذیب کی تاسیس ہوئی یعنی ویدک تہذیب اور اس ویدک تہذیب ہندوستان کی قدیم ترین تہذیبوں کے میل جول سے ویدک ہندو تہذیب وجود میں آئی۔ کچھ عرصے بعد اس تہذیب کے بعض پہلوؤں کے خلاف ایک شدید ردعمل ہوا اور ہندو مذہب نے بودھ مذہب کو مغلوب کر کے ایک نئی قومی تہذیب بنانے کی کوشش کی۔ اس میں شک نہیں کہ بودھ مذہب نے ہندوستان کے ذہن اور زندگی پر بڑا گہرا اثر ڈالا لیکن جو تہذیب اس کی بنیاد پر تعمیر ہوئی وہ صرف تھوڑے ہی عرصے کے لئے قومی تہذیب بن سکی۔ اس کے بعد عہد قدیم کے آخر میں مختلف تہذیبوں کے ملنے سے قومی تہذیب کی تاسیس کا عمل پھر ایک بار واقع ہوا۔ یعنی بودھمت، کے زوال کے بعد برہمنوں کا دوبارہ عروج ہوا اور انھوں نے قومی تہذیب کے منتشر عناصر کو سمیٹ کر پورانک ہندو تہذیب قائم کی۔ عہد وسطیٰ میں مسلمانوں کے آنے سے بہت پہلے ہندوستان کی تہذیبی زندگی کا شیرازہ پھر بکھر گیا تھا۔ دہلی کی سلطنت قائم ہونے کے بعد ترکیب اور امتزاج کا عمل ازسرنو آہستہ آہستہ شروع ہوا اور مغلوں کے زمانے تک

ہندو مسلم یا ہندوستانی قومی تہذیب کی عمارت کھڑی ہو گئی۔ لیکن اس بار مشترک تہذیب کی تشکیل کی ایک نہایت اہم خصوصیت یہ تھی کہ اس کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ سیاسی اور ملکی احساس پر قائم تھی۔

یوں تو ہمیں قومی تہذیب کی ہر منزل کا ایک مجمل سا خاکہ پیش کرنا ہے لیکن اس کی آخری منزل یعنی عہدِ وسطیٰ میں ہندو مسلم تہذیب کی نشو ونما اور مختلف پہلوؤں پر کسی قدر تفصیل سے نظر ڈالنی ہے اور پھر یہ دکھانا ہے کہ عہد جدید میں انگریزوں کے آنے کے بعد کس طرح مغربی تہذیب کے فروغ نے قومی تہذیب کو پس پشت ڈال دیا اور کیا وجہ ہے کہ ہندوستانی تہذیب اور مغربی تہذیب کے ملنے سے کوئی نئی مشترک تہذیب پیدا نہیں ہو سکی جو قومی تہذیب کی حیثیت اختیار کرتی۔ اس طرح ہندوستان کی قومی تہذیب کے ماخذوں اور اس کے ارتقا کی مختلف منزلوں پر نظر ڈالنے کے بعد ہم زیادہ آسانی سے موجودہ مسئلے پر بحث کر سکیں گے کہ اس وقت ہندوستان کی تہذیبی تحریکوں کا کیا رُخ ہے اور انھیں کس طرف موڑنے کی ضرورت ہے تاکہ مختلف تہذیبوں میں نئے سرے سے ترکیب اور امتزاج ہو سکے اور ایک بار پھر ہندوستان میں ایک قومی تہذیب وجود میں آ سکے۔

دوسرا باب

ہندوستان کی قبل ویدک تہذیب کے آثار

تاریخ قوموں کی تہذیبی نشو و نما کا کھوج اسی حد تک لگا سکتی ہے جہاں تک اسے تحریری مسالہ دستیاب ہوتا ہے جس میں کتابیں، جھلی، چمڑے پتوں وغیرہ پر لکھی ہوئی تحریریں، پتھر اور لوہے پر کندہ کئے ہوئے کتبے اور ہر قسم کے سکے شامل ہیں۔ دوسرے آثار قدیمہ مثلاً برتنوں اوزاروں وغیرہ اور ان کے علاوہ طبیعی علم الانسان لسانیات اور ادب العوام کے مسالے سے بھی تاریخ کو مدد ملتی ہے۔ لیکن اسی وقت جب تحریری مواد پہلے سے موجود ہو اور یہ سب چیزیں محض اس کے تتمے کا کام دیں۔ بغیر تحریری مواد کے ان چیزوں سے بجائے خود کوئی یقینی تاریخ اخذ نہیں کئے جا سکتے صرف قیاسات قائم ہو سکتے ہیں۔ قبل تاریخی زمانے کے متعلق اس قسم کی قیاسی معلومات کا مجموعہ علم الاقوام کہلاتا ہے۔

علم الاقوام کا نام اختصار کی غرض سے اختیار کیا گیا ہے ورنہ اصل اس کا نام ہونا چاہیے" ابتدائی اقوام کی تہذیب کا علم

ابتدائی اقوام سے یہاں وہ قومیں مراد ہیں جن کی تہذیب ترقی کی اِس منزل تک نہیں پہنچی کہ انھوں نے لکھنا پڑھنا سیکھ لیا ہو اور اپنے حالات ضبطِ تحریر میں لاسکیں۔ یعنی قبلِ تاریخی زمانے کی کل قومیں اور آج کل کی بعض قومیں جو ہندوستان افریقہ وغیرہ کے جنگلی اور صحرائی علاقوں میں پائی جاتی ہیں۔

ہندوستان کی تاریخ کا سلسلۂ تحقیق کوئی ۱۵۰۰ سنہ ق ۔ م تک پہنچ کر رُک جاتا ہے۔ رگِ وید ہماری سب سے قدیم تاریخی دستاویز اور ویدک عہد سب سے قدیم تاریخی زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ اِس سے پہلے کا زمانہ علم الاقوام کا موضوع ہے۔ کچھ دن پہلے تک اس باب میں ہماری معلومات بہت ہی محدود مگر حال میں مہنجوداڑو اور ہڑپا کی دریافت نے تحقیق کا وسیع میدان کھول دیا ہے۔ ابھی تک یہ تحقیق مکمّل نہیں ہوئی ہے اور جو نتائج اِس کی بنا پر نکالے گئے ہیں ان میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ تاہم جتنے حِصّے پر سب متفق ہیں وہ بھی اتنا ہے کہ ہمیں ویدک عہد سے بہت پہلے کی ہندوستانی تہذیب کا ایک دُھندلا سا خاکہ اپنے ذہن میں قائم کرنے میں مدد دے سکتا ہے۔

علم الاقوام نے ابتدائی تہذیبوں کی تین قسمیں کی ہیں شکاریوں کی تہذیب۔ خانہ بدوش گلّہ بانوں کی تہذیب اور کسانوں

کی تہذیب۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ تینوں ایک ہی سلسلے کے مختلف مدارج ہیں۔ مگر جدید تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ یہ اوّلین انسانی تہذیب سے نکلی ہوئی تین جُداگانہ تہذیبیں ہیں جو مختلف ملکوں میں وہاں کے طبیعی ماحول کے اثر سے پیدا ہوئیں۔ شکاریوں اور خانہ بدوش گلّہ بانوں کی تہذیب کو پدری اور کسانوں کی تہذیب کو مادری تہذیب بھی کہتے ہیں۔ اِس لئے کہ پہلی دو تہذیبوں میں وراثت کا سِلسلہ باپ کی طرف سے اور تیسری میں ماں کی طرف سے چلتا ہے۔ اِن میں سے کسانوں کی تہذیب یا مادری تہذیب کا علاقہ اب سے پانچ چھ ہزار سال پہلے ہندوستان سے عراق عرب، ساحلِ ایجین اور مصر تک پھیلا ہوا تھا۔ اِس کے علاوہ افریقہ اور امریکہ کے بعض حصّوں میں بھی اِس قسم کی تہذیب پائی جاتی تھی۔ آگے چل کر ایک تو قومیں ہجرت کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچیں اور اِن کی تہذیبیں آپس میں مِل جل گئیں، دوسرے تصوری عناصر نے انسانوں کی زندگی میں زیادہ اہمیت حاصل کر لی اِس لئے ترقی یافتہ ثانوی تہذیبوں میں شکاری، گلّہ بانی اور زراعتی کی تفریق باقی نہیں رہی۔ پھر بھی ہر ثانوی تہذیب کو سمجھنے میں اِس بات سے مدد ملتی ہے کہ اِس کی بُنیاد ابتدائی تہذیبوں میں سے کون سی تہذیب پر قائم تھی۔

جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے علم الاقوام کی تحقیق کے مطابق ہندوستان عراق عرب، ساحل ایجین اور مصر کسانوں کی تہذیب کے گھر تھے اور گمان غالب یہ ہے کہ زراعت کا آغاز سب سے پہلے ہندوستان ہی میں ہوا۔ چنانچہ کسانوں کی تہذیب سب سے پہلے یہیں پیدا ہوئی اور یہیں سے مغرب کی طرف پھیلی۔

غرض جدید نظریہ یہ ہے کہ آریوں کے ہندوستان میں آنے سے پہلے گو یہاں مختلف حصوں میں مختلف ابتدائی تہذیبوں کے نمونے موجود تھے بلکہ کہیں کہیں اولین تہذیب بھی پائی جاتی تھی لیکن ملک کے ایک بڑے حصے میں کسانوں کی تہذیب یا مادری تہذیب پھیلی ہوئی تھی۔ اس تہذیب کی حامل مختلف قومیں تھیں اور وہ ترقی کے مختلف مدارج تک پہنچی تھیں۔ ان میں سب سے قدیم اور سب سے ابتدائی آسٹری زبانیں بولنے والی قومیں تھیں جن میں کول سنتال منڈا وغیرہ آج بھی صوبۂ متوسط، چھوٹا ناگپور، اڑیسہ اور آسام میں موجود ہیں بعض اور قومیں بھیل میتا وغیرہ بھی اس سلسلے میں شامل ہیں اگرچہ انھوں نے آسٹری زبانیں چھوڑ کر آری زبانیں اختیار کر لی ہیں۔ یہ سب قومیں ہزارہا سال پہلے شمال مشرق کی طرف سے ہندوستان میں داخل ہوئی تھیں۔ ان کے بعد ریک اور

قوم نے ہندوستان کے مغربی حصے میں ایک برتر زراعتی مادری تہذیب تعمیر کی جس نے اتنی ترقی کر لی تھی کہ جا بجا متمدن شہری ریاستیں بھی بنالی تھیں۔ ان میں سے دو ریاستوں کے آثار مہنجو دارو اور ہڑپا میں کھود کر نکالے گئے ہیں اور آثارِ قدیمہ کی ابتدائی تحقیقات سے اندازہ ہوتا ہے کہ پوری وادی سندھ اور اس کے آس پاس کے علاقے ہیں، جو آج کل صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان پر مشتمل ہے کم وبیش اسی نمونے کی تہذیب موجود تھی جیسی مہنجو دارو اور ہڑپا میں تھی۔ بلکہ اسی کا سلسلہ کاٹھیاواڑ تک پہنچا تھا۔ علم الاقوام کے ماہر بعض قرائن کی بنا پر یہاں تک کہتے ہیں کہ دراوڑی تہذیب بھی جو جنوبی ہند سے شمالی ہند تک پھیلی ہوئی تھی اسی سلسلے سے تعلق رکھتی تھی۔ اور اس بات کی توقوی شہادت موجود ہے کہ سمیری اور بابلی تہذیبیں بہت سی باتوں میں وادی سندھ کی تہذیب سے مشابہ تھیں۔ ان میں سے بعض امور مشتبہ ہیں اور ان کا صحیح یا غلط ہونا مزید تحقیقات سے معلوم ہوگا۔ وثوق کے ساتھ صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ مہنجو دارو اور ہڑپا میں تاریخی عہد سے پہلے دو شہر کم وبیش ایک ہی نمونے کے موجود تھے۔ ذیل میں ہم مختصر طور پر یہ بتائیں گے کہ ان شہروں کے آثار کیونکر دریافت ہوئے، ان میں کیا کیا چیزیں مشاہدے میں آئیں اور ان سے کیا

نتائج اخذ کئے گئے۔

سندھ کے ضلع لاڑکانہ میں مہنجو دارو کے مقام پر کوئی ۲۴۰ ایکڑ کے رقبے میں ٹیلوں کا ایک سلسلہ پھیلا ہوا تھا۔ ۱۹۲۰ء میں محکمۂ آثارِ قدیمہ کے ایک رُکن رَکھل داس بنرجی کی توجہ اس مقام کی طرف منعطف ہوئی۔ دو ٹیلوں پر جو سب سے اونچے تھے بودھ خانقاہ اور ٹوپ کے آثار موجود تھے۔ آس پاس کے ٹیلوں کو دیکھ کر بنرجی نے یہ نتیجہ نکالا کہ ان دونوں خانقاہوں کے گرد کوئی گاؤں یا قصبہ آباد تھا۔ ۱۹۲۲ء میں اُنھوں نے اِس جگہ کی آزمائش کے طور پر کھُدائی کرائی تو چار مختلف زمانوں کے آثار تہ بہ تہ برآمد ہوئے۔ سب سے نیچے کی تہ میں کچھ پتھر کے اوزار، دھات کے برتن، مٹی کے سادہ اور منقش برتن ملے اور کچھ مُہریں اُسی قسم کی ملیں جیسی اُس سے برسوں پہلے ہڑپّا میں ملی تھیں۔ بنرجی کا خیال تھا کہ یہ چیزیں منوئی تہذیب کے آثار سے مشابہ ہیں جس کا زمانہ بدھ سے کئی ہزار سال پہلے تھا۔ منوئی تہذیب سے مشابہت تو ثابت نہ ہو سکی لیکن مہنجو دارو کی قدامت کے متعلق بنرجی کا اندازہ بالکل صحیح نکلا۔ سر جان مارشل نے مہنجو دارو اور ہڑپّا سے نکلی ہوئی چیزوں کو دیکھ کر یہ رائے قائم کی کہ دونوں جگہ ایک ہی عہد اور ایک ہی درجے کی تہذیب کے باقیات ہیں اور اب تک ہندوستان

میں قدیم تہذیبوں کے جتنے آثار دریافت ہو چکے ہیں یہ اُن سے
بالکل مختلف ہیں۔ اس کے بعد آثارِ قدیمہ کے اور ماہروں نے بھی
اِن انکشافات کے متعلق مضامین لکھے جن میں یہ بتایا گیا کہ
وادیٔ سندھ کی قدیم تہذیب کی یہ نشانیاں سمیری اور بابلی
تہذیب کے آثار سے مشابہت رکھتی ہیں۔ اب مہنجو دارو اور
ہڑپا کا نام ساری علمی دُنیا میں مشہور ہوگیا اور نہ صرف ہندوستان
کے محکمۂ آثارِ قدیمہ نے بلکہ دُنیا بھر کے اثریات کے ماہروں نے
ان آثار کی تحقیق کی طرف توجہ شروع کردی۔ مزید کُھدائی
کرنے کے بعد مہنجو دارو اور ہڑپا دونوں جگہ لمبے چوڑے کھنڈر
برآمد ہوئے جن سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں کسی زمانے میں
وسیع شہر آباد تھے جو ایک خاص نقشے کے مطابق تعمیر کئے گئے
تھے۔ ان میں باقاعدہ چوڑی سڑکیں، آب رسانی کے لئے
نہریں اور صفائی کے لئے نالیاں موجود تھیں۔ مکانوں کی
سیدھی قطاروں کے درمیان گلیوں اور سڑکوں کا جال بچھا ہوا
تھا۔ ہر مکان میں غسل خانہ اور موریاں موجود تھیں۔ رہنے کے
گھروں کے علاوہ بعض بڑی بڑی عمارتیں تھیں جن کا مقصد
ابھی تک سمجھ میں نہیں آیا۔ مہنجو دارو کی عمارتوں میں سب سے
زیادہ نمایاں ایک عظیم الشان حمام ہے جس کے چاروں طرف
ایک غلام گردش چلی گئی ہے اور تین طرف چھوٹے بڑے

کمروں کی قطاریں ہیں۔

گھریلو استعمال کی چیزوں میں جو مہنجو دارو اور ہڑپا سے برآمد ہوئی ہیں قابلِ ذکر تانبے اور کانسے کے برتن، نیزے اور تیر کے پھل، کٹاریں، اُسترے، چاقو، مچھلی پکڑنے کے کانٹے چھینیاں، کلہاڑی کے دستے، آرے وغیرہ ہیں۔ اِن کے علاوہ پتھر کے اوزار بھی ہیں۔ مثلاً گرز کے دستے، ہاتھ کی چکیاں اور مکعب شکل کے ترازو کے باٹ۔ سب سے زیادہ کثرت سے مٹی کے برتن پائے گئے ہیں جو عام طور پر سادے ہیں مگر بعض پر نقش و نگار بھی ہیں۔ آدمیوں اور جانوروں کی مورتیں پکائی ہوئی مٹی سے اور اِکا دُکا ابرک، سیل کھڑی، یا چونے کے پتھر سے بنی ہوئی ہیں۔ اِن میں سب سے عام ایک نیم برہنہ عورت کی مورت ہے۔ جس کے سر پر پنکھے کی شکل کی ٹوپی اور اُس کے دونوں سروں پر دو پیالیاں تیل جلانے یا دھونی دینے کے لئے ہوتی ہیں۔ یہ اُس دیوی ماتا کی مورتی سمجھی جاتی ہے جس کی پوجا مشرق قریب اور مشرقِ وسطیٰ میں رائج تھی مگر اُس زمانے کے آرٹ کا بہترین نمونہ ابرک کی مُہریں ہیں جن پر برہمنی بیل، ہاتھی، بھینس، شیر، گینڈے وغیرہ کی صورتیں اور خطِ تصویر میں لکھے ہوئے کتبے ہیں۔ سونے، مٹ چینی وغیرہ کے زیور، پوتھ، ہاتھی دانت کے پانسے اور بالوں کے کانٹے

وغیرہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ اِس زمانے میں مختلف صنعتیں بڑی ترقی کرچکی تھیں۔

اِن سب چیزوں کے مشاہدے کی بنا پر جو نتائج نکالے گئے ہیں ان میں ابھی بہت کچھ اختلاف ہے۔ پھر بھی بعض باتوں پر آثارِ قدیمہ اور علم الاقوام کے محقق عام طور پر متفق ہیں اور وہ یہ ہیں کہ یہ آثار ایک ایسی تہذیب کے ہیں جو اب سے پانچ چھ ہزار سال پہلے حجری مسی عہد یعنی اُس زمانے میں جب پتھر کے اوزاروں اور برتنوں کے ساتھ ساتھ تانبے پیتل وغیرہ کے اوزار اور ظروف وغیرہ استعمال ہوتے تھے، وادیٔ سندھ میں اور شاید ہندوستان کے دوسرے حصّوں میں بھی پھیلی ہوئی تھی۔ اِس کا سارا علاقہ شاداب اور زرخیز تھا۔ چنانچہ سندھ میں بھی اُس زمانے میں بارش کثرت سے ہوتی تھی بلکہ اکثر سیلاب آیا کرتے تھے۔ زراعت فروغ پر تھی اور لوگوں کا عام پیشہ یہی تھا مگر تجارت اور صنعت بھی بہت کچھ ترقی کرچکی تھی۔ دریاؤں کے کنارے یا تجارتی راستوں پر جابجا موہنجو دارو کی طرح کے شہر آباد تھے۔ اِس تہذیب کے حامل باقاعدہ لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے۔ لیکن مُہروں وغیرہ پر جو کتبے موجود ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ نقوش اور تصاویر کے ذریعے اپنے خیالات کو ظاہر کرنے کی کوشش

کرتے تھے۔ اگر کبھی محققین اس خطِ تصویر کو پڑھنے میں کامیاب ہو گئے تو وادیٔ سندھ کی تہذیب کے بہت سے تاریک گوشے روشن ہو جائیں گے۔ ابھی تک تو ہماری معلومات صرف اس تہذیب کے مادّی پہلو تک محدود ہے اور مذہبی، معاشرتی، سیاسی زندگی کے متعلق صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ دیوی ماتا اور شیو شکتی کی پوجا رائج تھی۔ غسل کو مذہبی زندگی میں بہت دخل تھا۔ خاندان میں عورت کو خاص اہمیت حاصل تھی جیسی ابتدائی زراعتی تہذیبوں میں عموماً ہوتی ہے اور غالباً وراثتِ مادری کا رواج تھا۔ طرزِ حکومت جو بھی ہو مگر مہنجو دارو وغیرہ شہروں میں جداگانہ شہری ریاستیں قائم تھیں۔ اس ساری تہذیب کی حامل ایک ہی قوم تھی اور یہ قوم وہ زبان بولتی تھی جس سے موجودہ دراوڑی زبانیں نکلی ہیں۔

وادیٔ سندھ کی تہذیب کے انکشاف سے ان تصورات میں ایک زبردست انقلاب ہو گیا جو ہندوستان کے قبلِ تاریخی زمانے کے متعلق ہمارے ذہن میں تھے۔ اب تک ہم سمجھتے تھے کہ آریوں کے آنے سے پہلے ہندوستان میں وحشت کا دور دورہ تھا اور ہندوستانی تہذیب کی عمر قدیم تہذیبوں میں سب سے کم یعنی کوئی ساڑھے تین ہزار سال کی ہے۔ مگر اب

معلوم ہوا کہ آریوں کی آمد سے کوئی دو ہزار سال پہلے ہندوستان
کے ایک بڑے حصے میں ابتدائی زراعتی تہذیب سب سے
اونچی منزل تک پہنچ چکی تھی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ صدیوں
پہلے سے نشو و نما پا رہی ہو گی۔ ابھی تک یہ تحقیق نہیں ہوا کہ آیا
یہ تہذیب خود ہندوستان میں پیدا ہوئی اور یہاں سے مشرق
قریب کی طرف گئی یا وہاں سے ہندوستان میں آئی۔ مگر یہ
ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اگر ہندوستان تہذیب و تمدن کا
مبدا نہیں تو اس کا ایک قدیم ترین گہوارہ ضرور ہے۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ علم الاقوام کے بعض ماہروں کا
خیال ہے کہ حجری مسی عہد کی جس تہذیب کے آثار وادیٔ
سندھ میں ملے ہیں اس کا سلسلہ دور تک پھیلا ہوا تھا۔ بعض کا
خیال ہے کہ یہ سلسلہ جنوبی ہند تک پہنچ گیا تھا۔ اس نظریہ کے
ثبوت میں آثار قدیمہ کے انکشافات پیش کئے جاتے ہیں۔ مثلاً
رائیچور کے ضلع میں سطح زمین سے سات سے ۔۔۔ کر پندرہ فٹ
نیچے تک اسی قسم کے پوتھ، کرٹے، کرچھے، بھٹیاں وغیرہ پائی
گئی ہیں جیسی موہنجو دارو وغیرہ میں دستیاب ہوئی ہیں۔ پھر
میگالیتھی قبروں کی ساخت بھی جنوبی ہند اور وادیٔ سندھ میں
یکساں پائی گئی ہے۔ اس کے علاوہ بلوچستان اور سندھ کے
مغربی اضلاع میں جو اس سے ملحق ہیں براہوی زبان بولی جاتی

ہے جو دراوڑی زبانوں کے خاندان سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ بات بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ سندھ سے جنوبی ہندوستان تک ایک ہی تہذیب پھیلی ہوئی تھی۔

چاہے دراوڑی وادی سندھ کی تہذیب کے وارث ہوں یا کسی اور قوم سے تعلق رکھتے ہوں جو اُن سے پہلے یا اُن کے بعد شمال مغرب سے ہندوستان میں داخل ہوئی یا پھر ہندوستان کے اصلی باشندے ہوں بہر حال وادی نمرا پارم خصوصاً ادتانلّور کی کھُدائی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حجری مسی عہد کے بعد عہد آہن میں جنوبی ہند کی دراوڑی تہذیب خاصی ترقی کر چکی تھی اور مشرقی ہند کی کھدائیوں کی بنا پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ تہذیب صرف جنوبی ہند تک محدود نہیں تھی بلکہ ہندوستان میں دور دور تک پھیلی ہوئی تھی۔

قدیم دراوڑیوں کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ مُردے کو جلاتے نہیں تھے بلکہ بادامی رنگ کی پکائی مٹی کے تابوت میں بٹھا کر یا اُس کی ہڈیوں کو اسی چیز کے چھوٹے چھوٹے برتنوں میں رکھ کر دفن کر دیتے تھے۔ اسی قسم کے تابوت اور برتن جنوبی ہند کے علاوہ بحیرہ روم کے شمالی ساحل عراق، بابل ایران، بلوچستان اور سندھ میں بھی پائے گئے ہیں جب دراوڑی ویدک ہندو تہذیب سے متاثر ہوئے تو انھوں نے مردوں کو

جلانا شروع کیا لیکن پھر بھی پرانی رسم کے اس حد تک ضرور
پابند رہے کہ چند ہڈیوں کو ایک برتن میں رکھ کر دفن کر دیتے
تھے۔ ابتدا میں مردے کے ساتھ کھانا کپڑا اس کے ذاتی استعمال
اور شوق کی چیزیں ہتھیار وغیرہ بھی تابوت یا کشتی میں رکھ دیتے
تھے۔ جنوبی ہند کی قبروں میں تانبے اور کانسے کے ساتھ ساتھ
لوہے کے برتن بھی ملتے ہیں۔ بعض برتن بہت خوشنما ہیں جن سے
ثابت ہوتا ہے کہ دراوڑی دست کاری میں بہت ترقی کر چکے تھے
مٹی کے برتن جو قبروں سے نکلے ہیں منقش نہیں ہیں بلکہ سادے
دو رنگے بعض سیاہ اور سرخ رنگ کے ہیں مگر ہیں بہت خوش وضع
اور سڈول۔ دراوڑی سونے چاندی کا استعمال بھی جانتے تھے
اور ان کے راجا سونے کے تاج اور بازو بند پہنتے تھے جن
کے نمونے ادیتا نلور سے نکلے ہیں۔ یہ لوگ زمین کو دیوی کی
حیثیت سے پوجتے تھے۔ بعض کا خیال ہے کہ ان میں سانپ
کی پرستش کا بھی رواج تھا۔

دراوڑیوں میں ذاتوں کی تفریق نہیں تھی۔ ان کا معاشرہ
تین طبقوں میں تقسیم تھا۔

(۱) حکمران طبقہ۔

(۲) کسان اور دستکار۔

(۳) زرعی مزدور۔ ان کے علاوہ ڈاکوؤں کی ایک قوم کا ذکر

آتا ہے جو ملاور کہلاتی تھی یا مچھیروں، ملاحوں وغیرہ کا جو ناگ کے عام لقب سے مشہور رہتے۔ زراعت کے علاوہ دوسرے پیشے یہ تھے۔ جانوروں کا پالنا، کپڑا بننا، مچھلی اور سیپ کا شکار کھیلنا اور بنج بیوپار۔

قبل تاریخی عہد کے دراوڑیوں کے متعلق اب تک اِس سے زیادہ معلومات حاصل نہیں ہو سکی۔ البتہ سنہ عیسوی سے کئی سو سال قبل جب ویدک ہندو تہذیب دراوڑیوں کے دیس میں پہنچی اور اِس خطے پر تاریخ کی روشنی پڑی تو یہ نظر آیا کہ دراوڑی قومیں خصوصاً تامل قوم تہذیب میں اور زیادہ ترقی کر چکی تھی۔ اگرچہ ابتدا میں دراوڑیوں نے ہندو تہذیب کا بہت گہرا اثر قبول کیا لیکن آگے چل کر خود انھوں نے ہندو مذہب پر خصوصاً پرانک ہندو مذہب پر جو اثر ڈالا وہ بھی کچھ کم نہیں تھا۔ اِس کا ذکر پانچویں باب میں آئے گا۔

تیسرا باب

ویدک تہذیب اور ویدک ہندو تہذیب

(۱)

ویدک تہذیب کا زمانہ

(۱۵۰۰ ق م — ۶۰۰ ق م)

پچھلے باب میں ہندوستان کے متعلق ہماری ساری معلومات صرف ایسے نتائج تک محدود ہے جو علم آثار قدیمہ اور علم الاقوام نے ماضی کی بے زبان نشانیوں سے اخذ کئے ہیں۔ اب وہ دور آتا ہے جس کے بارے میں ہمارے پاس موضوع الفاظ کی بولتی ہوئی شہادت موجود ہے جو صدیوں تک نغمہ بن کر فضا میں گونجتے رہے یہاں تک کہ صفحہ کاغذ پر ثبت ہو کر اَن مٹ ہو گئے یعنی چاروں وید۔ یہ ان بھجنوں اور مناجاتوں کے مجموعے ہیں جنھیں شمال مغربی کونے سے ہندوستان میں داخل ہونے والی آریہ قوم اپنے دیوتاؤں کی شان میں گایا کرتی تھی۔ اپنی مذہبی اہمیت کی وجہ سے یہ بھجن زبانی یاد کئے جاتے تھے اور ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتے

رہتے تھے۔ یہاں تک کہ جب یہ ضبط تحریر میں آگئے اس کے بعد بھی انھیں حفظ کرنے کا سلسلہ جاری رہا اور آج تک جاری ہے۔ یہی ہندوستان کی سب سے قدیم تاریخی دستاویز میں اور ان ہی سے ہمارا تاریخی زمانہ شروع ہوتا ہے۔ ان میں رگ وید سب سے قدیم ہے اور ہندی آریوں کی ابتدائی زندگی کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں زیادہ تر اسی سے ماخوذ ہے۔

آریہ قوم کے متعلق لسانیات کے عالموں نے یورپ اور ایشیا کی مختلف زبانوں کے باہمی مقابلے سے اور دوسری شہادتوں سے جو کچھ معلوم کیا ہے وہ یہ ہے کہ وسط ایشیا کے خانہ بدوش گلہ بانوں کے کچھ قبائل جو ایک ہی زبان بولتے تھے اپنے وطن سے ہجرت کرکے زیادہ سرسبز خطوں اور معتدل آب و ہوا کی تلاش میں نکلے۔ ان میں سے کچھ تو یورپ میں جا بسے اور کچھ ہندوستان کی طرف آئے۔ اس دوسری جماعت کی دو شاخیں ہوگئیں۔ ایک نے ایران کا رُخ کیا اور ایک ہندوستان پہنچی۔ جس جس ملک میں آریا جاکر بسے تھے وہاں کے قدیم باشندوں میں اس طرح گھل مل گئے کہ ان کی کوئی جداگانہ نسل باقی نہیں رہی۔ ان کی زبان نے بھی مختلف ملکوں کی مقامی زبانوں کے ساتھ

بل کر مختلف شکلیں اختیار کلیں۔ لیکن ان سب زبانوں میں کچھ نہ کچھ خاندانی مشابہت قائم رہی جس سے صاف پتہ چل جاتا ہے کہ ان سب کی جڑ ایک ہے۔

ہم کو یہاں صرف ہندی آریوں سے مطلب ہے۔ یہ ہندوستان میں آکر پہلے پہل اس علاقے میں آباد ہوئے جسے دریائے سندھ اور اس کی پانچوں شاخیں سیراب کرتی ہیں۔ ان کے آنے کا صحیح زمانہ اب تک متعین نہیں ہوا ہے لیکن اکثر مورخوں کا خیال ہے کہ یہ حضرت مسیح سے کوئی ڈیڑھ ہزار سال پہلے کا واقعہ ہے۔

ہندوستان آنے سے پہلے آریوں کی جو حالت تھی اس کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ نہیں معلوم کہ یہ خانہ بدوش گلہ بانوں کی زندگی بسر کرتے تھے اور پدری تہذیب کے حامل تھے۔ جب یہ پنجاب کی سرسبز وادیوں میں داخل ہوئے اس سے مدتوں پہلے وادئ سندھ کی تہذیب کا چراغ گل ہو چکا تھا اور دراوڑی تہذیب بھی کم سے کم شمالی اور شمال مغربی ہند میں جنگلی قبائل کے ہاتھوں تباہ ہو چکی تھی۔ ان جنگلی قبائل کو آریوں نے مدتوں کی مسلسل جنگ کے بعد زیر کر لیا اور سارے پنجاب پر چھا گئے۔

آریوں کی ابتدائی تاریخ ہمیں یہ دلچسپ منظر دکھاتی

ہے کہ کس طرح ایک خانہ بدوش جنگ جو قوم نئے ماحول کے اثر سے رفتہ رفتہ زراعتی اور حضری زندگی اختیار کر لی ہے اور ابتدائی پدری تہذیب کی منزل سے نکل کر تانوی تہذیب کی منزل میں داخل ہوتی ہے۔

ہے۔ چونکہ ہندی آریوں کی تہذیب کے متعلق ہماری معلومات کا ماخذ رگ وید ہے اور جو زبان وہ بولتے تھے وہ بھی ویدک زبان کہلاتی ہے اس لئے ان کی تہذیب کو ہم ویدک تہذیب کہہ سکتے ہیں۔

یہ نو وارد قوت حیات، جوشِ عمل اور نشاطِ زندگی سے معمور تھے۔ انھوں نے بہت جلد پنجاب کی زرخیز زمین اور معتدل آب و ہوا سے فائدہ اُٹھا کر ایک زراعتی تہذیب تعمیر کر لی۔ انھوں نے گاؤں اور شہر بسائے، سڑکیں نکالیں کشتیاں بنائیں اور مختلف بنیادی صنعتیں شروع کیں۔ مثلاً کتائی، بُنائی اور رنگائی، بڑھئی اور سُنار کا کام، ہڈی لکڑی اور دھات کے ہتھیار خصوصاً تیر و کمان اور نیزے بنانا۔

غالباً ہندوستان آنے سے پہلے بھی یہ لوگ مظاہرِ فطرت مثلاً آسمان (دیو، ورون، متر، اندر) سورج (سوریہ، ساوتری، بشن، وشنو) فجر (اوشا) آگ (اگنی) ہوا (وایو) وغیرہ کو دیوتا مان کر ان کی پرستش کرتے تھے اور یہاں آنے کے

بعد بھی کرتے رہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ ہندوستان کی وحدت آموز سرزمین میں بود و باش اختیار کرنے کے بعد انھیں مظاہر کی کثرت میں حقیقت کی وحدت جھلکتی ہوئی دکھائی دینے لگی فطرت کے پردے میں خالقِ فطرت کا جلوہ نظر آنے لگا۔ جیسا کہ رگ وید کے مندرجہ ذیل اشلوک سے ظاہر ہوتا ہے:۔

"ساری کائنات میں پانی ہی پانی ہی پانی تھا۔ اس پانی کے اندر آگ تھی اور وہ یک بیک ظاہر ہو گئی۔ اُس ذاتِ واحد کا جلوہ نظر آیا جو سب دیوتاؤں کی جان ہے۔ ہم کس کو نذر دیں اور کس کی عبادت کریں۔"

"وہ جس نے اپنی قدرت سے پانی کو روکا اور اس کے اندر سے قوت کو پیدا کیا، وہ جو سب دیوتاؤں کا مالک ہے وہ ایک ہی تھا اور ایک ہی ہے۔ ہم کس کو نذر دیں اور کس کی عبادت کریں۔"

"وہ حق تعالیٰ جو زمین کا خالق ہے، آسمان کا خالق ہے، جو سرمست اور زبردست سمندر کا خالق ہے۔ دعا ہے کہ اس کا قہر ہم پر نازل نہ ہو۔ ہم کس کو نذر دیں اور کس کی عبادت کریں۔"

"اے کائنات کے مالک تیرے سوا کسی نے یہ مخلوق پیدا نہیں کی۔ ہماری عبادت کے مقصد کو پورا کر۔ ہمیں

دولت اور راحت عطا کر
(۱۰ : ۱۲۱)

ہندی آریہ نہ مندر بناتے تھے اور نہ مورتوں کی پوجا کرتے تھے۔ عبادت کا طریقہ یہ تھا کہ ہر خاندان کے لوگ اپنے اپنے گھر میں آگ جلا کر دیوتاؤں کی شان میں بھجن گاتے، چاول، دودھ یا سوما کا چڑھاوا چڑھاتے یا جانوروں کی قربانی کرتے۔ بھجن گانے یا قربانی کرنے کا کام پجاری کرتے تھے مگر ان کی کوئی علیحدہ ذات نہیں تھی۔ ابھی تک ان کی معاشرت میں اس قدر سادگی اور وحدت تھی کہ ذات پات کا تو کیا ذکر ہے پیشوں کی تفریق بھی اچھی طرح نہیں ہونے پائی تھی۔ اکثر ایک ہی شخص کاشتکار، سپاہی اور پجاری کا کام انجام دیتا تھا۔ قبیلوں کے سردار اپنی اپنی جگہ پر راجا کی حیثیت رکھتے تھے۔

رفتہ رفتہ ہندی آریہ دریائے ستلج کو پار کر کے گنگا اور جمنا کی وادیوں میں پھیل گئے۔ اور وہاں ان کے پانچ قبیلوں نے اپنی اپنی ریاستیں قائم کر لیں۔ کوروؤں نے دہلی کے ارد گرد، پنچالوں یا پانڈوؤں نے قنوج کے آس پاس، کوشلوں نے اودھ، ودیہاؤں نے ترہٹ، اور کاشیوں نے بنارس کے علاقے میں۔ کوروؤں اور پانڈوؤں کی عظیم الشان جنگ جس میں آریہ ورت کے کل راجا شریک تھے، اس زمانہ کا سب سے

اہم واقعہ اور مشہور و معروف رزمیہ نظم مہابھارت کا موضوع ہے۔ مہابھارت اس عہد کی زندگی کا آئینہ اور ویدک لٹریچر کے بعد قدیم ہند کی تاریخ کا سب سے اہم ماخذ ہے۔ مہابھارت کی اہمیت اس وجہ سے اور بھی زیادہ ہے کہ سری کرشن جی کے عملی فلسفہ کی ترجمان بھگوت گیتا جو ہندو مذہب کی مقدس کتابوں میں داخل ہے اسی نظم کا ایک جزو ہے۔

اب آریوں کو ہندوستان میں آئے کئی صدیاں گزر چکی تھیں اور اس عرصے میں ماحول اور واقعات کے اثر نے انھیں کچھ سے کچھ کر دیا تھا۔ بنیادی واقعہ یہ تھا کہ وہ اپنے آپ کو یہاں کے قدیم باشندوں سے بالکل الگ رکھنے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہوئے اور آخر ایک مدت کے بعد انھیں ان لوگوں کے ساتھ کسی نہ کسی حد تک میل جول پیدا کرنے اور انھیں اپنے معاشرہ میں جگہ دینے کی ضرورت پیش آئی۔ دوسری طرف تقسیم محنت کے اصول کی وجہ سے جو تہذیبی نشو و نما کی ایک خاص منزل میں ظاہر ہوا کرتا ہے، معاشی زندگی کی وہ سادگی باقی نہیں رہی اور جب معیشت کا نظام زیادہ پیچیدہ ہو گیا تو معاشرتی زندگی کو اس سے مطابقت دینی پڑی۔ اس طرح معاشرت کا ایک نیا نظام وجود میں آیا اور اس کی بنا پر تہذیب کی ایک نئی عمارت کھڑی ہو گئی۔

خانہ بدوش گلہ بانوں کا قاعدہ تھا کہ جب ان کا کوئی قبیلہ بہتر چراگاہوں کی تلاش میں کسی دوسرے قبیلے کی قیام گاہ پر چڑھائی کرتا تھا تو اپنے حریفوں کا ایک سرے سے خاتمہ کر ڈالتا تھا یا کم سے کم انھیں اس خطے سے نکال دیتا تھا۔ یہی طریقہ آریوں نے پہلے پہل ہندوستان کے قدیم باشندوں کے ساتھ برتا۔ لیکن ایک مدت کے بعد زراعت کی پرسکون زندگی اور ہندوستان کی پُرامن روح نے ان کے اکھڑپن کو دُور کر دیا اور ان کے نسلی تعصب کو بھی کسی قدر کم کر دیا۔ چنانچہ انھیں یہاں کے قدیم باشندوں سے وہ پہلی سی نفرت نہیں رہی بلکہ رفتہ رفتہ آپس میں میل جول پیدا ہو گیا یہاں تک کہ شادی بیاہ بھی ہونے لگا۔ اُدھر زراعت کی ترقی، دست کاری کی نشوونما اور تجارت کے فروغ کی وجہ سے معاشی زندگی کئی شاخوں میں تقسیم ہو گئی۔ اور اب یہ ممکن نہیں رہا کہ ہر شخص ہر کام کر سکے بلکہ اس کی ضرورت پیش آئی کہ مختلف لوگ مختلف پیشے اختیار کریں۔ پُجاری، سپاہی، بیوپاری، دست کار اور کسان کے پیشے الگ الگ ہو گئے۔ اگرچہ ہندی آریوں کا نسلی تعصب کچھ کم ہو گیا تھا اور ان کی نسل بھی خالص نہیں رہی تھی۔ پھر بھی جن لوگوں کی رگوں میں آریوں کا خون تھا ان میں اتنی اکڑ ضرور باقی تھی کہ انھوں نے پُجاری،

سپاہی اور بیوپاری کے پیشے اپنے لئے یا اُن مفتوح قبیلوں کے
لئے مخصوص کر لئے جن سے ان کا نسلی میل جول ہو چکا تھا اور
ان پیشوں کو جن میں ہاتھ سے کا کام کرنا پڑتا تھا ذلیل سمجھ کر بقیہ
مفتوح قبیلوں کے لئے چھوڑ دیا۔ اور ان سے شادی بیاہ کا
سلسلہ قطعاً بند کر دیا۔ یہ ابتدا تھی ذات پات کے نظام یعنی
پیشوں کو نسلوں سے مخصوص کرنے کی۔ اِس وقت ذاتیں صرف
دو تھیں۔ ایک "اونچ ذات" جس میں پجاری، سپاہی اور
بیوپاری یعنی برہمن، چھتری اور ویش شامل تھے۔ دوسری "نیچ
ذات" یا شُودر جس میں دست کار کسان، مزدور وغیرہ تھے۔
برہمن، چھتری اور ویش میں آپس میں ذات کی تفریق نہ تھی۔
"اونچ ذات" کا ہر آدمی اپنی صلاحیت اور شوق کے مطابق
پجاری، سپاہی یا بیوپاری کا پیشہ اختیار کر سکتا تھا۔ ذاتوں کی
شاخ در شاخ تقسیم آگے چل کر پیدا ہوئی۔

اِس معاشرتی تنظیم کا روح و رواں برہمنوں کا طبقہ تھا۔
قدیم اقوام میں عام طور پر اس گروہ کو جو مذہبی رسوم انجام دیتا تھا
ایک خاص حیثیت حاصل رہی ہے۔ چنانچہ آریوں کے ہاں بھی
پجاری قابلِ احترام سمجھے جاتے تھے۔ لیکن ہندوستان آنے کے
بعد جوں جوں مذہب کا اثر اجتماعی زندگی پر زیادہ گہرا ہوتا گیا
مذہبی پیشواؤں کی اہمیت بھی بڑھتی چلی گئی۔ اور جب نئی معاشرتی

تنظیم میں پیشوں کی تفریق اور ترتیب ہوئی تو برہمنوں کا پیشہ سب سے افضل قرار دیا گیا، اور معاشرہ کی نہ صرف مذہبی رہنمائی بلکہ عام ذہنی قیادت ان کے ہاتھ میں دیدی گئی۔ انھوں نے مذہب کو زندگی کا مرکز بناکر اور ذات پات کے نظام کو مذہب کا رکنِ اعظم قرار دے کر پوری تہذیب کی از سرِ نو تشکیل کی۔ وہ نئی تہذیب جس نے اب ویدک تہذیب کی جگہ لی ویدک ہندو تہذیب کہلاتی ہے۔

(۲)

ہندو ویدک تہذیب کا زمانہ

(سنہ ۸۰۰ ق م ــــ سنہ ۳۲۶ ق م)

(ا)

ہندو تہذیب کا مرکز جیسا کہ ہم نے اوپر کہا مذہب کو قرار دیا گیا تھا اور مذہب کی بنیاد ویدک عہد کے رِشیوں کی ان مناجاتوں پر قائم تھی جو الہامی سمجھی جاتی تھیں اور جن کے مجموعے وید کہلاتے تھے۔ رگ وید کے بعد تین اور مجموعے سام وید، یجر وید اور اتھروَ وید بھی مرتب ہو چکے تھے اور یہ چاروں یکساں مقدس مانے جاتے تھے۔ مگر مذہب کا رنگ اب کچھ سے کچھ ہو گیا تھا۔ ویدک عہد کا سیدھا سادہ مذہبی احساس

شخصی وارداتِ قلب پر مشتمل تھا جو بے ساختہ مناجات اور
قربانی کی شکل میں ظاہر ہوتی تھی۔ اب یہ ایک طرف تو مراقبہ اور
ریاضت کا پیچیدہ نظام بن گیا تھا جو گہرے فلسفہ اور تصوف پر
مبنی تھا اور عوام کی دسترس سے باہر تھا۔ اور دوسری طرف
پُر تکلف رسموں اور قربانیوں کا طلسم جس کی کنجی برہمن کے ہاتھ
میں تھی۔ جہاں تک عوام کا تعلق ہے عابد معبود کے درمیان اب
وہ بلا واسطہ تعلق نہیں رہا بلکہ رسوم وضوابط کے پردے حائل
ہوگئے تھے جو برہمنوں نے ڈالے تھے اور جنھیں کوئی شخص ان
کی مدد کے بغیر اٹھانے کا مجاز نہ تھا۔ یہی اقتدار تھا جسے محفوظ
رکھنے کے لئے برہمنوں نے لوگوں کو ذات پات کی بندشوں میں رفتہ
رفتہ جکڑنا شروع کیا یہاں تک کہ ان کا پیشہ اور دوسرے پیشے
موروثی ذاتوں میں تبدیل ہو گئے اور کسی شخص کا ایک ذات
سے دوسری ذات میں منتقل ہونا ناممکن ہو گیا۔

برہمنوں کی طرح چھتری یعنی سپاہی اور حکمراں طبقہ بھی
اب مستقل حقوق کا حامل بن گیا۔ قبیلے کے سردار کی جگہ راجا نے
لے لی جو اب ایک وسیع ریاست کا موروثی فرمانروا بن گیا
تھا۔ راجا اپنی پرجا کو مرعوب کرنے کے لئے شان و شوکت
کی زندگی بسر کرنے لگے اور اپنے راج کی حفاظت اور اسے
فتوحات کے ذریعے ترقی دینے کے لئے مستقل فوجیں رکھنے لگے۔

اِس میں شک نہیں کہ زندگی کی اس نئی تنظیم نے ویدک عہد کی سادگی، آزادی اور مساوات کو مٹا دیا لیکن اسی کے ساتھ اس نے مجموعی طور پر کارکردگی اور قوتِ عمل کو بہت بڑھا دیا اور نئی سماج کا اقتدار تیزی کے ساتھ ہندوستان میں ہر طرف پھیلنے لگا۔ چنانچہ مشرق میں مگدھ ' (جنوبی بہار) بنگال، مغرب میں گجرات اور مہاراشٹر کا سارا علاقہ ہندو تہذیب کے اثر میں آ گیا۔ جنوبی ہند میں برہمنوں نے اپنی متعدد نوآبادیاں قائم کیں اور ہندو مذہب کو دراوڑی قوموں میں پھیلایا۔ لیکن مذہب کے علاوہ دوسرے شعبہ ہائے زندگی میں اب تک دراوڑی تہذیب نے ہندو تہذیب کا بہت کم اثر قبول کیا یہاں تک کہ ذات پات کا نظام بھی یہاں اب تک نہیں پہنچا تھا۔

جس قسم کی مہمات کے ذریعے ہندو مذہب جنوبی ہند اور لنکا تک پہنچا ان کا اندازہ رامائن کے مطالعہ سے ہو سکتا ہے یہ عہد قدیم کی دوسری شہرہ آفاق رزمیہ نظم ہے جس میں رام چندر جی اور سیتا جی کا قصہ نیم تاریخی اور نیم افسانوی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ رامائن بھی اس عہد کی تاریخ اور خصوصاً تہذیبی تاریخ کا ایک اہم ترین ماخذ ہے۔

یہاں ایک نظر اِس پر بھی ڈالنی چاہیئے کہ قدیم زمانے میں بیرونی ملکوں سے ہندوستان کے کیا تعلقات رہے اور ان سے

ہندوستان کی تہذیب کس حد تک متاثر ہوئی۔ مورّخوں کے خیال میں سب سے پہلے ہندوستان سے تجارتی تعلقات حضرت سلیمان کے عہد میں عبرانیوں نے اور پھر دوسری سامی قوموں یعنی کلدانیوں، اشوریوں وغیرہ نے قائم کئے۔ اس کے بعد ایرانیوں اور یونانیوں نے ہندوستان پر حملہ کیا اور کچھ دن تک اس کے ایک حصّے پر حکومت کرتے رہے۔

سامی اقوام سے ہندِ قدیم کی تہذیب نے جو اثرات قبول کئے ان کے بارے میں مورّخ اب تک محض عقلی گدّوں سے کام لیتے ہیں۔ اس کا پتہ ضرور چلتا ہے کہ ہندوستان کے لوگ عبرانیوں، کلدانیوں اور اشوریوں سے تجارتی تعلقات رکھتے تھے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس سابقے کے دوران میں طرفین نے ایک دوسرے پر کچھ نہ کچھ اثر ضرور ڈالا ہوگا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ کلدانیوں سے ہندوستان نے ہیئت کے بعض مسائل، اہلِ بابل سے اوزان اور پیمانے لئے تھے۔ لیکن ان اقوال کی حیثیت قیاس آرائی سے زیادہ نہیں۔ البتہ اس بات پر سب مورّخ متفق ہیں کہ خروشتی رسم الخط اور براہمی رسم الخط (جس سے دیوناگری اور دوسرے ہندوستانی خط نکلے ہیں) سامی زبانوں سے لئے گئے تھے۔ لیکن یہ اس زمانے کے بعد کے واقعات ہیں جن کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں۔ خروشتی رسم الخط پانچویں صدی ق۔م

میں ایرانیوں کے واسطے سے اور براہمی رسم الخط چوتھی صدی عیسوی میں ہندوستان پہنچا۔

ایرانیوں سے ہندوستان کا سابقہ مقابلتاً بہت زیادہ رہا ۵۱۸ ق۔م میں ایران کے شہنشاہ دارا کی فوجوں نے ہندوستان پر حملہ کر کے سندھ اور پنجاب کے ایک حصے کو فتح کر لیا اور اسے سلطنت ایران کا بیسواں صوبہ بنا لیا۔ دارا کا یونانی جرنیل اسکائی لیکس کشتی کے ذریعے دریائے سندھ کے دہانے پر پہنچا اور بحرِ ہند کو عبور کر کے مصر کے ساحل پر لنگر انداز ہوا۔ اس طرح اس نے مشرقِ قریب اور ہندوستان کے درمیان تجارت کا قدیم رستہ دوبارہ دریافت کر لیا۔

سندھ اور مغربی پنجاب کوئی سوا سو سال تک سلطنت ایران کے ماتحت رہا۔ یہاں سے ایک بہت بڑی رقم خراج کے طور پر ہر سال بھیجی جاتی تھی اور ہندوستانی فوجیں ایران کے جھنڈے کے نیچے یونانیوں سے لڑنے کے لئے جایا کرتی تھیں۔ چوتھی صدی قبل مسیح کے شروع میں ایران کی سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا اور دور کے صوبے اس کے قبضے سے نکل گئے جن میں پنجاب بھی شامل تھا۔ لیکن ایران سے ہندوستان کے تجارتی تعلقات برابر قائم رہے۔

اس عرصے میں ایرانی تہذیب سے قدیم ہند و تہذیب

بہت کچھ متاثر ہوئی۔ مثلاً مورخوں کا خیال ہے کہ اشوک نے اخلاقی تلقین کے لئے ستونوں پر اپنے فرمان کندہ کرانے کا طریقہ ایران سے سیکھا۔ بلکہ اشوک کے ستونوں کی شکل بھی ان ستونوں کا چربہ ہے جو نقش رستم میں پائے گئے ہیں۔ سب سے زیادہ ریاست کی تشکیل اور نظم ونسق کے اصولوں میں قدیم ہندوستان نے ایران کی تقلید کی۔ موروثی شاہی حکومت ایران میں بہت پہلے سے چلی آتی تھی۔ اور غالباً ہندوؤں نے اسے ایرانیوں سے لے کر اپنے مخصوص حالات کے لحاظ سے اس میں ترمیم کرلی۔ مثلاً ایران میں اس اصول کی پوری پابندی نہیں ہوتی تھی کہ بادشاہ کا وارث ہمیشہ سب سے بڑا بیٹا ہو لیکن ہندوستان میں اس پر سختی سے عمل ہوتا تھا۔ ایران میں بادشاہ مطلق العنان تھا۔ اس کا ہر لفظ قانون کا حکم رکھتا تھا۔ لیکن ہندوستان میں راجا کو مذہبی قانون کی اطاعت کرنی پڑتی تھی۔ نظم ونسق کے اصولوں میں بھی قدیم ہند پر ایران کا اثر نظر آتا ہے۔ ہندو راجا ایرانی بادشاہوں کی طرح اپنی رعایا کو پوری مذہبی اور تہذیبی آزادی دیتے تھے۔ اور ان کے مذہب معاشرت اور رسم و رواج کا پورا احترام کرتے تھے۔ وہ بھی اپنی ریاست کو صوبوں میں تقسیم کر کے شاہی خاندان کے اراکین یا اُمرا کو طویل مدت کے لئے صوبہ داری کے عہدے پر مقرر کیا کرتے تھے۔ مگر فرق یہ ہے

کہ ہندو ریاستوں کے یہ صوبہ دار نیم خود مختار ہوتے تھے۔ حالانکہ ایرانی صوبہ دار محض بادشاہ کے ملازم کی حیثیت رکھتے تھے۔ وفاقی طرزِ حکومت ہندوستان کے مخصوص حالات کی پیداوار ہے۔ اِس میں ایران کا کوئی اثر نہیں۔

یونانیوں سے ہندوستان کو پہلے پہل ایران کے واسطے سے سابقہ پڑا جس زمانے میں پنجاب سلطنت ایران کا ایک صوبہ تھا، ایشیائے کوچک کی یونانی نوآبادی آیونیا بھی اس سلطنت کے ماتحت تھی اور ہندوستانی سپاہیوں کے علاوہ ہندوستانی تاجروں کی آمد و رفت وہاں رہا کرتی تھی۔ لیکن کا کوئی ثبوت نہیں کہ یہ نوآباد یونانی جو اپنی تہذیب کے مرکز سے دور تھے ذہنی اور تہذیبی حیثیت سے اس زمانے کے ہندوستانیوں سے برتر ہوں اور ہندوستانیوں نے ان سے کچھ سیکھا ہو۔ بلکہ روایت تو یہ کہتی ہے آیونیا کے مشہور حکیم فیثاغورث تلاشِ علم میں ہندوستان آیا تھا۔ ایک اور کہانی سے، جو ایک یونانی مصنف نے نقل کی ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم یونانی ہندوؤں کو ذہنی اور روحانی اعتبار سے اپنی قوم سے برتر سمجھتے تھے۔ چند ہندوستانی یونان آئے اور انھوں نے سقراط سے پوچھا کہ تمہارے فلسفے کا موضوع کیا ہے۔ اِس نے جواب دیا "امورِ انسانی کی تحقیق" ہندوستانی ہنس پڑے

اور انھوں نے کہا "جو شخص اُمورِ الٰہی سے واقف نہ ہو وہ اُمورِ انسانی کی تحقیق کیا کرے گا۔"

کوئی دو صدی کے بعد خاص یونان کے لوگوں سے بھی ہندوستان کی مڈبھیڑ ہوئی۔ ۳۲۶ ق۔م میں سکندرِ اعظم ایران اور افغانستان کو فتح کرتا ہوا پنجاب میں داخل ہوا۔ اس زمانے میں شمال مغربی ہندوستان چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا جو ہمیشہ ایک دوسرے سے لڑتی رہتی تھیں۔ اس لئے سکندر انھیں آسانی سے شکست دیتا ہوا دریائے بیاس تک پہنچ گیا۔ اس کی فوج نے آگے بڑھنے سے انکار کر دیا اس لئے وہ مجبوراً لوٹ کر دریائے جہلم کے کنارے آیا اور کشتی کے ذریعے جہلم اور سندھ کے سنگم تک پہنچا۔ اس نے اپنے جرنیل نیارکس کو دریا کے راستے روانہ کیا اور خود خشکی کے راستے واپس گیا۔

اپنے مفتوحہ علاقوں میں سکندر یونانی گورنروں کو مقرر کر گیا تھا۔ لیکن ۳۲۳ ق۔م میں سکندر کے مرنے کے بعد اس کی سلطنت کا شیرازہ بکھرنا شروع ہو گیا اور جا بجا یونانی گورنر خود مختار بن بیٹھے۔ ادھر ہندوستان چندرگپت موریہ جس نے مگدھ کے تخت پر قبضہ کر لیا تھا اپنی سلطنت کو وسعت دے کر پورے شمالی ہند کا مالک بننا چاہتا تھا۔

غالباً اسی کے خوف سے یونانی گورنر پنجاب کو چھوڑ کر چلے گئے اور ۳۲۱ق۔م میں دریائے سندھ کے مغرب میں یونانی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ ۳۰۵ق۔م میں سکندر کے جرنیل سلیوکس نے جو شام کا حکمران تھا دوبارہ ہندوستان پر حملہ کر کے اسے فتح کرنا چاہا مگر چندر گپت موریہ سے شکست کھائی اور اسی میں مصلحت سمجھی کہ دب کر صلح کر لے۔ چنانچہ اس نے افغانستان اور بلوچستان کو چندر گپت کے حوالے کر دیا۔

ظاہر ہے کہ اس تھوڑی سی مدت میں یونانی ہندوستانی زندگی پر کیا اثر ڈال سکے ہوں گے۔ البتہ ان کے حملے نے ہندوستان میں قومی وحدت کی روح کو بیدار کر دیا اور کل شمالی ہند کو چندر گپت موریہ کے ماتحت متحد کر دیا۔ سکندر کے حملے سے کوئی ڈیڑھ سو سال بعد ۱۹۰ق۔م میں باختر کے یونانی نسل کے بادشاہ ڈمیٹریس نے دوبارہ شمالِ مغربی پنجاب کو فتح کیا اور پچاس سال بعد ہیلیوڈورس نے سیتھیوں کے حملے سے تنگ آ کر باختر سے ہاتھ دھو لیا اور ہندوستان کے مفتوحہ علاقہ میں سکونت اختیار کر کے سیالکوٹ کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ یونانی آپس کے جھگڑوں کی وجہ سے چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ گئے اور صرف ایک بار مینانڈر کے ماتحت انھوں نے متحد ہو کر ایک طاقتور ریاست قائم کی

۲۰ء میں کشن قوم نے آکران کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔
لیکن یہ لوگ محض برائے نام یونانی تھے۔ نہ ان کی نسل
خالص تھی اور نہ ان کو مدتوں سے اپنے اصلی وطن سے کسی
قسم کا تعلق رہا تھا اس لئے ان کے پاس کوئی ایسا تہذیبی سرمایہ
نہیں تھا جس میں سے ہندوستان کو کچھ دے سکیں۔ بلکہ یہ خود
بہت جلد ہندوستانی تہذیب کے رنگ میں رنگ گئے اور انھوں نے
بودھ مذہب اختیار کر لیا۔ ایک روایت تو یہاں تک کہتی ہے
کہ ان کا سب سے بڑا راجا مینا ندر بڑھاپے میں بدھ بھکشوؤں
کے سلسلے میں شامل ہو گیا تھا۔

غرض شروع میں مورخوں کا جو خیال تھا کہ قدیم ہندوستان
پر یونانی تہذیب کا بہت اثر پڑا وہ محض بے بنیاد نکلا۔ یہاں
تک کہ ہندوستانی کلچر کے یونانی کلچر سے متاثر ہونے کا
نظریہ بھی ثابت نہیں ہو سکا۔

(ب)

ہم نے دیکھا کہ ہزار سال کے عرصہ میں سیدھی سادی
ابتدائی ویدک تہذیب کس طرح ہندوستان کے ماحول میں نشو
دنما پاکر پیچیدہ ترقی یافتہ ہندو تہذیب بن گئی۔ اور کس طرح
ہندو ریاستوں کی فتوحات کے سائے میں اور ان میں چلے

ہندو مہاجروں کی بدولت جو گنگا جمنا کی وادیوں سے نکل کر ملک کے دور دراز حصّوں میں جا بسے، یہ تہذیب شمالی اور وسطی ہندوستان میں پھیل گئی۔ اِس تہذیب کے ایک سلسلے یعنی ہندو مذہب نے تو رفتہ رفتہ جنوبی ہند کو بھی اپنے دائرے میں لے لیا۔ گویا ویدک ہندو تہذیب نے ایک حد تک ہندوستان کی مشترک تہذیب کی صورت اختیار کر لی۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ یہ مشترک حیثیت صرف اِس تہذیب کے اہم ترین عناصر یعنی ہندو مذہب کے بنیادی عقائد اور رسوم اور ذات پات کے نظام کو حاصل تھی۔ ورنہ زبان اور طرزِ معاشرت میں ملک کے مختلف حصّوں کی مقامی جماعتوں نے اپنی بہت سی جداگانہ خصوصیات کو قائم رکھا۔

اِس مشترک تہذیب نے ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار وحدت کا احساس پیدا کیا۔ بعض یورپی مورخ کہتے ہیں کہ قدیم زمانے میں ہندوستان کا ہر حصّہ ایک علیحدہ ملک سمجھا جاتا تھا اور ملکی وحدت کا تصور مفقود تھا۔ چنانچہ پورے ملک کے لئے کوئی ایک نام بھی نہ تھا۔ آریہ ورت کا لفظ صرف وادیٔ گنگا کے علاقے کے لئے استعمال ہوتا تھا چنانچہ وہ چینی سیاح ہیونتن چوانگ کا یہ قول نقل کرتے ہیں "انڈو کے رہنے والے اپنے ملک کے ہر علاقے کو الگ الگ نام سے پکارتے

ہیں"۔ لیکن کوئی ان سے پوچھے کہ آخر یوئن چوانگ یہ انڈو کا لفظ جس سے وہ پورا ملک مراد لینا ہے کہاں سے لایا۔ کیا یہ قیاس کرنا بے جا ہوگا کہ یہ لفظ ہندو کی خرابی ہے جس طرح ہندو خود سندھو کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور یوئن چوانگ کے زمانے میں ضرور لفظ ہندو یا اس کی کوئی اور شکل پورے ملک کے لئے استعمال ہوتی ہوگی۔ اس کے علاوہ بھارت کا لفظ بھی بہت قدیم زمانے سے پورے ملک کے لئے استعمال ہوتا تھا۔

جب چندر گپت موریا نے سلیوکس کو شکست دے کر ملک کو یونانی حملے کے خطرے سے بچایا اور کل شمالی ہند کو ایک سلطنت کے تحت میں لاکر سیاسی وحدت کے رشتے میں مربوط کیا اور اس کے بعد اشوک نے اس سلطنت کو اتنی وسعت دی کہ انتہائی جنوبی علاقے کو چھوڑ کر سارا ہندوستان اس کی قلمرو میں شامل ہوگیا تو سیاسی وحدت نے تہذیبی وحدت کے احساس کو اور بھی تقویت پہنچائی اور ہندوستانیوں نے پہلی بار اپنے آپ کو ایک قوم سمجھا۔

یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے کہ اب سے سوا دو ہزار سال پہلے ہندوستان میں اس طرح کی متحدہ قومیت اور قومی تہذیب پیدا ہوگئی تھی جیسی آج چین یا ایران میں ہے۔ لیکن جس معنی میں اس زمانے کے چینی یا ایرانی ایک قوم کہے جا سکتے تھے اس معنی میں ہندوستانی بھی ایک قوم بن گئے تھے یعنی باوجود

زبان، نسل اور طرزِ معاشرت کے اختلافات کے ایک ہی مذہب
کے پیرو اور ایک ہی سلطنت کی رعایا ہونے کی وجہ سے
ہندوستان کے بہت بڑے حصّے کے رہنے والوں میں ایک
طرح کا احساسِ وحدت پیدا ہو گیا تھا جسے احساسِ قومیت
کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

غرض موریا سلطنت کے آغاز کے وقت ہندوستان میں
مقامی تہذیبوں کے پہلو بہ پہلو ایک قومی تہذیب نمودار ہوئی
یہ ویدک ہندو مذہب کے ان اُصولوں پر مشتمل تھی جو سارے
ملک میں مقبول ہو چکے تھے۔ ہمیں یہاں ویدک ہندو تہذیب
کی پوری جزئیات اور تفصیلات سے بحث نہیں کرنی ہے بلکہ
ہم صرف اس کے بنیادی عناصر کو جو اُس زمانے کے ہندوستان
کا مشترک تہذیبی سرمایہ بن گئے تھے لے کر اس کے مختلف پہلوؤں
پر نظر ڈالیں گے۔

اس تہذیب کی بنیاد مذہب پر قائم تھی اور ہونی بھی چاہئے
تھی۔ اس لئے کہ ہندوستان کی ملکی روح کا یہی تقاضا تھا ہم
پہلے کہہ چکے ہیں کہ اب ہندو مذہب نے جو شکل اختیار کی تھی وہ
قدیم ویدک مذہب سے بہت مختلف تھی۔ ویدک مذہب ایک
عملی، واقعیت پسند، سیدھی سادی قوم کے شعورِ مذہبی کا بے ساختہ
اظہار تھا۔ اور اس کی غیر منقسم زندگی کا ایک پہلو تھا جسے دوسرے

پہلوؤں سے الگ کرنا دشوار تھا۔ اِس کے مقابلے میں ہندو مذہب، مذہبی فلسفے اور تصوف، مراقبہ اور ریاضت، رسموں اور قربانیوں کا ایک پیچیدہ نظام تھا جو بڑے اہتمام سے مرتب کیا گیا تھا تاکہ ایک ترقی یافتہ قوم کی پوری زندگی کے لئے جس کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا تھا، مرکز کا کام دے" اور اس کی پوری تہذیب کی جو تفریق اور تقسیم کی منزل میں پہنچ چکی تھی شیرازہ بندی کرے۔

مذہب کا ماخذ اب بھی چاروں وید تھے لیکن اِس عرصے میں ویدوں کی متعدد تفسیریں لکھی جا چکی تھیں اور ان کا شمار بھی مقدس کتابوں میں ہونے لگا تھا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو یہی تفسیریں مذہبی دستور العمل بن گئی تھیں۔ ان کی دو قسمیں تھیں۔ براہمن اور آرنایک۔ براہمنوں میں زیادہ تر ان رسموں اور قربانیوں کی تفصیل تھی جو گرہستوں کو انجام دینی پڑتی تھیں اور وہ دعائیں تھیں جو ان موقعوں پر پڑھی جاتی تھیں۔ آرنایکوں میں وہ دعائیں جمع کی گئی تھیں جو صحرا نشین زاہد اپنی عبادت کے وقت پڑھتے تھے۔ انھیں آرنایکوں کے آخری حصّے اپنشدوں کے نام سے مشہور ہیں اور ویدک سلسلے کی آخری کڑیاں ہونے کی حیثیت سے ویدانت بھی کہلاتے ہیں۔ یہ الٰہیات اور تصوف کے وہ رسائل ہیں جنھیں ہندی ذہن کی فلسفیانہ فکر کا نچوڑ کہنا چاہیئے۔ یوں تو اپنشد کے نام سے سو سے زیادہ رسائل موجود

ہیں لیکن اصلی قدیم اپنشد دس ہیں جن کی شرح شنکرا چاریہ نے لکھی تھی۔

عموماً ہندوؤں کے عقیدے میں ویدوں کے سلسلے کی یہ سب کتابیں الہامی ہیں، اگرچہ فلسفیانہ مذاق کے لوگ انھیں انسانی فکر کا نتیجہ سمجھتے رہے اور آج کل بھی اکثر جدید طرز کے تعلیم یافتہ ہندو یہی سمجھتے ہیں۔ آگے چل کر ان مقدس کتابوں کے خلاصے سُتروں کے نام سے کئے گئے۔ ان کی تین قسمیں تھیں۔ شرَوت سُتر میں قربانی کے مسائل، گرہیا سُتر میں خانگی رسموں اور دھرم سُتر میں مذہبی قانون کے احکام کی بحث ہوتی تھی۔ ان سُتروں کی حیثیت مقدس یا الہامی کتابوں کی نہیں تھی اور ان کو مختلف فرقوں نے اپنے اپنے عقائد کے مطابق مرتب کیا تھا۔ اس لئے ان کا شمار اس عہد کے مشترک تہذیبی سرمایہ میں نہیں ہو سکتا۔

دراصل ویدک ہندو مذہب عقیدے کے معاملے میں کچھ زیادہ سخت نہیں تھا۔ جو لوگ ویدک سلسلے کی کتابوں کو کسی نہ کسی حد تک مانتے ہوں، کرم (مکافات) سنسار (تناسخ) اور موکش (نجات) کے قائل ہوں اور ذات پات کے نظام کو تسلیم کرتے ہوں وہ ہندو سمجھے جاتے تھے خواہ ان کے دوسرے عقائد کچھ ہی ہوں۔ رسوم اور قربانیوں پر خصوصاً اس دور کے آخر میں

بہت زیادہ زور دیا جاتا تھا لیکن چونکہ ان کی شکلیں بھی مختلف فرقوں میں اور علاقوں میں مختلف تھیں اس لئے یہاں ان کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ جو بنیادی عقائد سب ہندوؤں میں مشترک تھے وہ سب کے سب ویدوں سے ماخوذ ہیں اور سب سے مکمل اور مرتب شکل میں اپنشدوں میں نظر آتے ہیں اس لئے ویدک ہندو تہذیب کو سمجھنے کے لئے اپنشدوں کی تعلیم کو سمجھنا ضروری ہے۔ ہم اس تعلیم کا ایک مختصر سا خلاصہ یہاں پیش کرتے ہیں جو ہندوستان کے ممتاز فلسفی پروفیسر رادھا کرشنن کی کتاب "فلسفہ اپنشد" سے ماخوذ ہے۔ پروفیسر رادھا کرشنن نے اپنشدوں کے یورپی شارحوں گف، میکس مُلر اور ڈوئسن کی رائے سے قطعی اختلاف کیا ہے۔ یورپی شارحوں نے شنکرا چاریہ کی تقلید میں اُپنشدوں سے یہ نظریہ اخذ کیا ہے کہ کائنات کوئی واقعی وجود نہیں رکھتی بلکہ محض فریبِ نظر ہے۔ پروفیسر رادھا کرشنن اس بات کو مانتے ہیں کہ شنکرا چاریہ اور عہد متاخر کے دوسرے شارح اپنشدوں کی شرح اسی رنگ میں کرتے تھے لیکن وہ اس شرح کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا یہ خیال ہے اور اب ہندوستان کے اہل علم اسے عام طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ اپنشد جب تصوریت کی تعلیم دیتے ہیں اس سے کائنات کے وجود کا انکار لازم نہیں

آتا اور ویدک ہندو عہد میں ان کی تعلیم کا یہ مطلب نہیں سمجھا جاتا تھا کہ کائنات کا وجود محض خیالی ہے۔ یہاں ہمیں ان ہی عقائد سے بحث ہے جو ویدک ہندو عہد میں مقبول تھے۔ شنکر اچاریہ کی شرح کا ذکر پرانک عہد کے سلسلے میں آئے گا۔

اگرچہ اپنشد ویدوں کی شرح کا ایک حصّہ سمجھے جاتے ہیں لیکن اپنے مضامین کی مخصوص نوعیت کے لحاظ سے اُنھوں نے ایک جُداگانہ اور مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے۔ بظاہر اپنشدوں میں ویدوں کے ان اشلوکوں کی تشریح ہے جو کائنات، خالق کائنات اور نفسِ انسانی کی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن ان مبہم اشارات کی بُنیاد پر اپنشدوں نے الٰہیات کے فلسفے کی ایک پوری عمارت کھڑی کر دی ہے۔

ہم اس باب کے شروع میں رگ وید کا ایک اشلوک نقل کر کے یہ ثابت کر چکے ہیں کہ مذہبی فکر کی ارتقا نے ویدک عہد کے آخر میں خدائے واحد کا تصور خالقِ کائنات کی حیثیت سے پیدا کر دیا تھا۔ اپنشدوں نے اس سلسلے کو اور آگے بڑھایا وہ صرف ایک ہی ہستی کے قائل ہیں جو قادرِ مطلق، قدیم اور نامحدود ہے۔ اُسی نے کائنات کو خلق کیا ہے اور اُسی کے ہاتھ میں اس کی بقا اور فنا ہے۔ ویدک مذہب کے متعدد دیوتاؤں کے عقیدے کو بظاہر انھوں نے قائم رکھا ہے لیکن

اس کی موحّدانہ تاویل کردی ہے۔ نرمدارتا نک انپشد میں ایک جگہ ہے "بتاؤ اسے یجنو لکیہ حقیقت میں معبود کے ہیں" اس نے کہا "ایک" " اچھا یہ بھی بتاؤ کہ اگنی، وایو، آدیتہ، کلا، پران، ان، برہما، رُدرا، وشنو کوئی شخص ان میں سے کسی کا دھیان کرتا ہے کوئی کسی کا۔ ہمارے لئے ان میں سب سے اچھا کون ہے؟" اس نے جواب دیا " یہ تو صرف مظاہر ہیں برہمہ کے جو برتر لافانی اور جسم و جسمانیت سے منزّا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
برہما ہی حقیقت میں ان سب صفات کا حامل ہے۔ انسان اس کے مظاہر میں سے جس کو چاہے مانے اور اس کا دھیان کرے، جس کو چاہے چھوڑ دے۔"

قدیم عقائد اور رسوم کی نئی تعبیر کر کے ان میں گہری روحانیت کا رنگ پیدا کر دینا انپشدوں کی خصوصیت ہے جس طرح انھوں نے متعدد دیوتاؤں کے عقیدے کی تاویل کی ہے اسی طرح قربانیوں کی بھی کی ہے۔ قربانی کی رسم کو انھوں نے قائم رکھا ہے لیکن اس حقیقت کو واضح کر دیا ہے کہ ظاہری رسم دراصل کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ وہ صرف ایک نشانی ہے اس حقیقی قربانی ایثار اور ترک کی جس کے بغیر روحانی ترقی ممکن نہیں۔ غرض انپشد مذہبی فکر کے ارتقا کی اس منزل کو ظاہر کرتے ہیں جب رسمی مذہب باطنی واردات کا مظہر سمجھا

جاتا ہے۔

اپنشدوں کا مرکزی مسئلہ وہی ہے جو فلسفے کا ہے یعنی حقیقت کی تلاش۔ شویتاشوتر اپنشد کے شروع میں یہ سوال نظر آتا ہے "ہم کہاں سے آئے ہیں کہاں رہتے ہیں اور کدھر جائیں گے؟ اے برہم کے پہچاننے والو یہ بتاؤ کہ کس کے حکم سے ہم یہاں رہتے ہیں خواہ الم کی حالت میں ہوں یا راحت میں آخر علت (اولی) کسے سمجھا جائے۔ زمانے کو یا فطرت کو یا جبر کو یا اتفاق کو یا اس کو جو پرش کہلاتا ہے۔ یعنی وہ انسان جو روح مطلق ہے؟"

لیکن اپنشدوں کا موضوع خالص فلسفہ نہیں بلکہ مذہبی فلسفہ مابعد الطبیعیات نہیں بلکہ الہیات ہے۔ ان کا مقصد محض ذہنی ذوق علم کی تسکین نہیں بلکہ روحانی ذوق معرفت کی تسکین ہے۔ انھیں شاید حقیقت کی تلاش اس لئے ہے کہ انسان اس کا وصل حاصل کر سکے۔

اپنشدوں کے سامنے جو مسئلہ ہے اسے ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک نظری اور دوسرا عملی یا اخلاقی۔ نظری سوال کے دو پہلو ہیں۔ ایک موضوعی دوسرا معروضی۔ ایک یہ کہ نفس انسانی (آتما) کی کیا حقیقت ہے دوسری یہ کہ اس کے معروض کی یعنی اس وجود کی جسے انسان خارج میں محسوس

کرتا ہے اور جسے رگ وید نے روح کائنات یا برہمہ کہا تھا کیا حقیقت ہے۔

چندوگیہ اُپنشد میں پہلے سوال کے جواب میں پرجاپتی اندر کو وہ علامات بتاتا ہے جن سے حقیقی نفس پہچانا جا سکتا ہے۔
"وہ نفس جو گناہ سے، بڑھاپے سے، موت اور رنج سے، بھوک پیاس سے بری ہے۔ وہی چاہتا ہے جو اُسے چاہنا چاہیے وہی سوچتا ہے جو اُسے سوچنا چاہیے۔ اِس نفس کو سمجھنے کی کوشش ہمیں کرنی ہے" اسے موجودہ فلسفے کی اصطلاح میں یوں کہا جائے گا کہ نفسی زندگی کی بے شمار تغیر پذیر کیفیات سے گزر کر اس مستقل مسلسل، ہمہ اور لازوال موضوع کو تلاش کرنا ہے جو ان کیفیات کا ادراک کرتا ہے، جو ہمیشہ موضوع رہتا ہے کبھی معروض نہیں بنتا۔ اس کے بعد پرجاپتی اندر کے امتحان کے لئے سب سے پہلے جسم کو آتما قرار دیتا ہے۔ پھر اس شعور کو جو خواب دیکھنے کی حالت میں ہوتا ہے، پھر اس لاشعوری کیفیت کو جو گہری نیند میں خواب نہ دیکھنے کی حالت میں طاری ہوتی ہے مگر اندر ان تینوں باتوں کو رد کر دیتا ہے جسم تو ظاہر ہے کہ تغیر پذیر اور ناپائدار ہے اور اس میں آتما کی ان علامتوں میں سے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے کوئی نہیں پائی جاتی۔ حالت خواب کا شعور سرسری نظر میں جسمانی کیفیات سے بری معلوم ہوتا ہے

مگر حقیقت میں وہ خود تغیر پذیر کیفیتوں یا حالتوں کا ایک سلسلہ ہے۔ اب رہی گہری نیند کی لاشعوری کیفیت اُس میں وہ منفی صفات تو ہیں جو آتما کی طرف منسوب کی گئی ہیں لیکن مثبت صفت کوئی نہیں اس طرح پر جاپتی اندر کو بتدریج محسوس کراتا ہے کہ در اصل آتما کا تصوّر انفرادی نفس کی حیثیت سے کیا ہی نہیں جا سکتا اس لئے کہ انفرادی نفس ایسا موضوع نہیں جو کبھی معروض نہ بن سکتا ہو بلکہ حقیقی آتما وہ شعور کلّی ہے جو ہر فرد کے شعور میں کار فرما ہے۔ اس کا صرف وجدانی احساس ہو سکتا ہے عقلی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اِس نفس کو نفس وجدانی کہہ سکتے ہیں۔

اب رہا دوسرا سوال کہ اِس موضوع کلّی کا معروض یعنی برہم کیا ہے۔ رگ وید میں آریاؤں کے دیوتا برھمد کا تصوّر نشو و نما پا کر خدائے واحد کا تصور بن گیا تھا۔ ایسے اشارات بھی موجود تھے جن میں وحدت الوجود کی جھلک نظر آتی ہے یعنی اِس عقیدے کی کہ خدائے واحد یعنی برہم موجود واحد ہے اِس کے سوا کوئی شے وجودِ حقیقی نہیں رکھتی۔ اُپنشدوں میں برہم کے اس تصور کی مزید تشریح اور توضیح کی کوشش کی گئی ہے چھندوگیہ اُپنشد میں یہ بحث باپ بیٹے کی گفتگو کی شکل میں ہے بیٹا باپ سے برہم کی حقیقت کے بارے میں سوال کرتا ہے۔ باپ اُسے برہم کی یہ علامت بتاتا ہے " وہ جس سے یہ سب

ہستیاں پیدا ہوئی ہیں، جس میں وہ پیدایش کے بعد زندگی
کرتی ہیں، جس کے اندر وہ مرنے کے بعد چلی جاتی ہیں وہی ؟
ہے" اور بیٹے سے کہتا ہے کہ اب تم سوچو کہ یہ علامت کس میں
پائی جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں باپ بیٹے کو اس وجود مستقل
یا جوہر کی تلاش کی ہدایت کرتا ہے۔ جو اس تغیرات کے عالم
میں غیر تغیر پذیر ہے جو ان سب مظاہر کی حقیقت ہے۔ بیٹا
سب سے پہلے مادے کا نام لیتا ہے پھر دیکھتا ہے کہ مادّے
سے عالم نباتی اور عالم حیوانی کی توجیہ نہیں ہو سکتی اس لئے
وہ مادّے کی جگہ پران (قوت حیات) کو برہما قرار دیتا ہے
لیکن اس سے بھی مطمئن نہیں ہوتا اس لئے کہ محض قوت
حیات سے وہ شعور پیدا نہیں ہو سکتا جو نوع انسانی میں پایا
جاتا ہے۔ وہ حس یا ادراک کو برہما کہتا ہے۔ مگر جب اُسے
یہ خیال آتا ہے کہ عقل ادراک سے بالاتر و فوقیت ہے تو وہ اور
آگے بڑھ کر وگیان (تعقل) کے تصور تک جا پہنچتا ہے۔ یہ وہ
منزل ہے جس سے آگے فلسفیانہ خیال قدم نہیں رکھ سکتا۔
عام فلسفی کے لئے حقیقت کا سب سے اونچا تصور یہی عقل
محض ہے۔ لیکن الٰہی یا صوفی اس سے مطمئن نہیں ہو سکتا
اس لئے کہ عقل میں موضوع اور معروض کی دوئی موجود ہے
تیتریہ اپنشد بیٹے کو وحدت حقیقت کی تلاش میں اس سے

آگے لے جاتا ہے اور بالآخر آنند (سعادت) کو برہما قرار دیتا ہے۔ یہ حقیقت کی آخری منزل ہے جہاں علم، موضوع علم اور معروض علم کا فرق مٹ جاتا ہے۔ سچ پوچھئے تو حقیقت مطلق کے اس معین کی جو عقل و ادراک سے ماورا ہے کوئی تعریف نہیں ہو سکتی۔ اس کی طرف کوئی صفت منسوب نہیں کی جا سکتی۔ صوفی اس کی حضوری معرفت حاصل کر سکتا ہے، فلسفی اس کا نظری تصور نہیں کر سکتا۔ لیکن جب صوفی اپنے دل کی واردات دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے تو بے نام کا کچھ نام رکھنے پر بے نشان کا کوئی نشان بتانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اپنشد نے حقیقت مطلق کو ہمارے تصور سے قریب لانے کے لئے اس کو آنند کے نام سے موسوم کیا ہے یعنی وہ ہستی جو اپنے وجود میں آپ ہی مگن ہے۔ شنکراچاریہ نے منطقی صحت کے ساتھ کہا ہے کہ ہستی مطلق یا برہما تو نرگن یعنی صفات سے بری اور تصور کے ماورا ہے۔ آنند دراصل برہم نہیں بلکہ اس کا وہ تصور ہے جو ہمارا ذہن کر سکتا ہے۔

آتما اور برہما کے ان تصورات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس قول کو جو اپنشد کی تعلیم کا نچوڑ ہے سمجھنا آسان ہے کہ "برہما آتما ہے" یا "وہ (برہما) تو ہی ہے"۔ یعنی وجود کلی جو کائنات کی حقیقت ہے دراصل وہی شعور کلی ہے جو نفس انسانی کی

حقیقت ہے ہستیٔ مطلق کی سطح پر موضوع اور معروض کا فرق مِٹ جاتا ہے۔

اشراقی فلسفے اور وجودی تصوف کی طرح اُپنشد کے فلسفے میں بھی تنزلات کا تصور موجود ہے۔ حقیقتِ مطلق پر تعینات کی جتنی قیود عائد ہوتی جائیں اُتنا ہی اس کی حقیقت میں تنزل ہوتا جاتا ہے۔ عالمِ روحانی اور عالمِ مادّی اسی عملِ تنزل کے ذریعے سے ظہور میں آئے ہیں۔ اُپنشد نے برہما اور آتما دونوں کے تنزل کے چار مدارج قرار دئے ہیں۔ برہما اور آتما تو ایک ہیں مگر ان کے تنزلات ایک دوسرے کے مدِ مقابل ہیں۔ برہما کا تنزل یعنی اس کا وہ تصور جو ہمارے ذہن میں ہے آنند ہے اس کا مدِ مقابل آتما کا تنزل یعنی اس کا احساس جو ہم کر سکتے ہیں نفسِ وجدانی ہے۔ آنند کا تنزل ایشور یعنی وہ وجودِ کلی ہے جو اپنے وجود کا شعور رکھتا ہے۔ اس کے مقابلے میں نفسِ وجدانی کا تنزل انسان کا نفسِ ناطقہ یا عقل ہے۔ ایشور کا تنزل ہرانیہ گربھ یا روحِ کائنات ہے اور نفسِ عقلی کا نفسِ حیوانی۔ روحِ کائنات کا تنزل عالمِ طبیعی اور نفسِ حیوانی کا جسمِ مادّی اس طرح حقیقتِ مطلق اور اس کے تنزلات کا نقشہ حسبِ ذیل ہے:-

برہما = آتما

(معروض)	(موضوع)
آنند	نفس وجدانی (تورپا)
ایشور	نفس عقلی (پراجیا)
(ہرنیا گربھ) روح کائنات	نفس حیوانی (تائیجس)
(ورت) کائنات	جسم مادی (وائیشونار)

اس سلسلے میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک تو جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے اُپنشدوں کی تعلیم سے ڈوئسن اور دوسرے یورپی فلسفیوں کی طرح یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہے کہ کائنات محض فریبِ نظر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ حقیقت کے مختلف مدارج قرار دئے گئے ہیں اور ان میں کائنات کا درجہ سب سے نیچا رکھا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ وہ برہما (آتما) کے اندر وجود رکھتی ہے۔ کائنات کا تصور برہما سے جدا ایک مستقل بالذات ہستی کی حیثیت سے، کثرت کا وحدت سے الگ وجود جو ہماری ظاہری آنکھ کو دکھائی دیتا ہے، البتہ فریب نظر ہے اور اسی کا نام مایا رکھا گیا ہے۔ اسی طرح انفرادی نفس کا وجود حقیقت کا ایک درجہ رکھتا ہے لیکن کوئی مستقل حقیقت نہیں ہے۔ دوسرے اُپنشد کے عقیدۂ وحدت

الوجود اور ہمہ اوست کے عام تصور ہیں جو
کہلاتا ہے فرق ہے۔ ہمہ اوست کا عام مفہوم تو یہ ہے کہ وجود
مطلق سارا کا سارا کائنات بن گیا ہے جس طرح کائنات ہستیٔ مطلق
سے الگ وجود نہیں رکھتی اسی طرح ہستیٔ مطلق بھی کائنات سے
الگ کوئی چیز نہیں مگر اُپنشد بعض اور مذاہب تصرف کی طرح
صرف پہلے جزو کو مانتے ہیں دوسرے کو نہیں مانتے۔ کائنات
بے شک ہستیٔ مطلق میں پوری کھپی ہوئی ہے مگر ہستیٔ مطلق
کا کائنات میں کھپنا تو درکنار اُس میں سے کائنات کے نکل
جانے کے بعد اس کی لامحدود وسعت میں ذرہ برابر کمی نہیں
ہوتی اس کی ایک نامکمّل مثال یہ ہے کہ سورج میں سے
شعاعیں نکلتی ہیں مگر اس سے سورج کی مقدار یا آب و تاب
میں خلل نہیں پڑتا۔

حقیقتِ مطلق، کائنات صغرٰے اور کائنات کبرٰے
یعنی خدا، انسان اور عالم طبعی کا باہمی تعلق وہ پیچیدہ مسئلہ
ہے کہ کوئی فلسفہ اور کوئی مذہب بھی ان کے باہمی تعلق
کو نظری تصورات کے ذریعے واضح نہیں کر سکا۔ اس کا حل
اگر ہو سکتا ہے تو حضوری معرفت ہی کے ذریعے سے ہو سکتا
ہے۔ اُپنشد میں اس کا تعلق کو مختلف استعاروں سے ظاہر
کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کا مطلب سمجھنے میں شارحوں

ہیں اس قدر اختلافات ہیں مگر اپنشدوں کے اس مرکزی خیال کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان تینوں کا فرق محض اعتباری ہے حقیقی نہیں۔

ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ اپنشد کا فلسفہ مذہبی فلسفہ ہے۔ اس کا مقصد محض یہ نہیں کہ انسان وجود مطلق کا علم حاصل کرے بلکہ یہ ہے کہ اس سے واصل ہو جائے۔ اس لئے اپنشد کے نظری فلسفے کی تکمیل کے لئے ایک عملی یا اخلاقی فلسفے کی ضرورت ہے جو دوسرے مقصد کے حاصل کرنے میں مدد دے۔

ظاہر ہے کہ اپنشد کے اخلاقی نظریے میں خیر اعلیٰ یہ ہے کہ عالم کثرت سے عالم وحدت کی طرف رجوع کیا جائے۔ فرد کی تکمیل ذات اسی سے ہوتی ہے کل اخلاقی فرائض اسی غرض و مقصد کے تابع ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وحدت وجود کے عقیدے میں اخلاق سی وعمل کی گنجائش ہی کہاں رہتی ہے جب یہ مان لیا جائے کہ ایک فرد اور دوسرے فرد میں، انسان اور خدا میں درحقیقت کوئی فرق ہی نہیں ہے تو ان کے درمیان کوئی تعلقات بھی نہیں ہو سکتے جن کو درست کرنے کے لئے اخلاقی اصول کی ضرورت ہو مگر یہ اعتراض اپنشدوں پر نہیں بلکہ ان شارحوں پر ہے جو عالم کثرت کو فریب نظر کہتے ہیں۔ ہم نے اپنشد کے فلسفے کی جو تعبیر اوپر

نقل کی ہے اس کے مطابق کثرت کا پردہ جو افراد کو ایک دوسرے
سے اور وجود مطلق سے الگ کرتا ہے ایک ادنیٰ درجے کی اعتباری
حقیقت اختیار کرتا ہے جو انسان کی ظاہر بین نظر کو اصل
حقیقت معلوم ہوتی ہے۔ اس پردے کو اٹھا دینے کے معنی
انفرادیت کے تشخص کا ترک کر دینا اور وجود مطلق کی وحدت میں پہنچ
کر مستغرق یا اس میں گم ہونے کے بعد کسی دائمی ذوق کا رہے۔

غرض غزالی کا نصب العین معرفت نفس اور تکمیل نفس ہے
لیکن نفس سے مراد وہ نفس نہیں جو خواہشات اور غرور
کی تحصیل میں مبتلا ہو بلکہ حقیقی نفس یا آتما ہے
حقیقت کو چھپایا گیا ہے جو جسم کے رتھ میں بیٹھا ہے،
عقل رتھ بان ہے، ذہن باگ ڈور ہے، حواس گھوڑے ہیں،
اور مقاصد سڑک ہیں۔ نفس جو ذہن اور حواس کے اتحاد کو
دلیل نظر سے آتما سے وابستہ ہے مگر جو فہم نہیں رکھتا اور
کا ذہن ہے اس کے حواس رتھ کے شریر گھوڑوں کی طرح
بے لگام ہو جاتے ہیں۔ جو صاحب فہم اور صاحب ارادہ
ہے اس کے حواس رتھ کے شائستہ گھوڑوں کی طرح قابو
میں رہتے ہیں۔ جو نافہم ہے پروا اور بے عقل ہے وہ کبھی ناپختہ
عالم روحانی میں نہیں پہنچ سکتا بلکہ آواگون کے چکر میں پڑ جاتا
ہے لیکن جو سمجھدار محتاط اور عقلمند ہے وہ اس عالم میں

پہنچ جاتا ہے جہاں سے کوئی لوٹ کر دُنیا میں نہیں آتا" تکمیلِ نفس کے لئے ضرورت ہے ضبط اور عفت کی، خواہشاتِ نفسانی کو عقل کے تابع رکھنے کی۔ عقل ہمیں سکھاتی ہے کہ انفرادی تجزلی نفس کی کال کوٹھری سے نکل کر حقیقی کلّی نفس کی نامحدود فضا میں پہنچنے کا پہلا قدم یہ ہے کہ ہم اپنی ذات اور دوسرے کی ذات کو ایک سمجھیں۔ خود غرضی اور نفس پرستی کی جگہ ایثار اور قربانی اختیار کریں اس طرح ہمارے دل کا آئینہ زنگ سے پاک ہوکر اس قابل ہوجائے گا ہمیں اس میں نفسِ حقیقی (آتما) کا عکس نظر آسکے۔ تکمیلِ نفس نہ مادّی دولت اور راحت سے ہوتی ہے نہ سعی و عمل سے نہ دوستی اور محبت سے کیونکہ یہ سب محدود دُنیا کی محدود چیزیں ہیں۔ یہ حاصل ہوتی ہے مجاز کو ترک کرکے حقیقت کی معرفت حاصل کرنے سے۔ لیکن تاکید دُنیا کی محبت ترک کرنے کی ہے دُنیا کو ترک کرنے کی نہیں۔ اطرح اس پر نہیں کہ مذہبی قدر کے سوا دوسری قدروں سے واسطہ نہ رکھو بلکہ اس پر ہے کہ اور کسی قدر کو مقصد نہ سمجھو بلکہ صرف ایک ذریعہ قدرِ اعلیٰ کے حاصل کرنے کا۔

زندگی کی چار منزلیں قرار دی گئی ہیں جن میں سے ہر طالب حق کو گزرنا چاہئے۔ پہلی منزل برہمچاری (مجرد طالب علم) کی زندگی ہے۔ دوسری گرہست (دنیادار) کی۔ تیسری دنا پرست

(گوشہ نشین زاہد) کی اور چوتھی سنیاسی (جہاں گشت درویش)
کی۔ سب سے پہلے انسان ضبط نفس اور طلب علم کے ذریعے نفسانی
خواہشات کے اندھیرے سے نکل کر اس روشنی میں آتا ہے۔
جہاں وہ ادنے مقاصد اور اعلےٰ مقصد میں تمیز کر سکتا ہے۔ پھر
بیوی بچوں کی اور ابنائے جنس کی محبت اور خدمت کے ذریعے
خود غرضی اور خود پرستی کی دیواروں کو توڑ کر اپنے نفس کو وسعت
دیتا ہے اور فرد و جماعت کی وحدت کو محسوس کرتا ہے۔ پھر عالم
کثرت کی ہنگامہ آرائیوں اور خلل اندازیوں سے دور گوشہ تنہائی
میں بیٹھ کر فکر و ریاضت کے ذریعے اپنے خیالات کو ایک ہی
مرکز یعنی وجود حقیقی کے تصور پر مجتمع کرتا ہے اور نفس انفرادی
اور نفس کلی، محدود اور نامحدود کی وحدت کا شعور حاصل کرتا ہے
لیکن ابھی اس کا سفر ختم نہیں ہوا ابھی اُسے دنیا میں واپس
جا کر ایک جہاں گشت درویش کی بے ہمہ اور باہمہ زندگی بسر
کرنا ہے تاکہ جلوت میں خلوت کا، تعلق میں تجرد کا لطف اٹھائے
جو روحانی ترقی کی سب سے کٹھن منزل ہے اور اپنی مثال اور
تلقین سے دوسروں کو فیض پہنچاتے۔ زندگی کے سفر میں علم، دولت
محبت، خدمت، سبھی اقدار ایک کے بعد ایک حاصل کرنی ہیں لیکن
شرط یہ ہے کہ طالب ان سب کو راہ کے مرحلے جان کر ان سے گزرتا
چلا جائے ہر دم منزل کا دھیان رکھے اور اس کی طرف قدم

بڑھاتا ہے منزل وہی ہے۔ وحدت کا عرفان — شاہدِ حقیقت کا
وصل — موکش یا نجات۔

موکش کا جو تصور اُپنشدوں میں ہے اس کے بارے میں
شارحوں میں اختلاف ہے۔ اس پر تو سب متفق ہیں کہ موکش کرم
(مکافاتِ عمل) کے قانون اور سنسار (آواگون) کے چکر سے
آزاد ہو جانے کا نام ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ
آیا نجات پانے کے بعد روحِ انسانی ذاتِ الٰہی میں گم ہو جائے
گی یا اس کی انفرادیت کسی حد تک باقی رہے گی۔ اُپنشد
کی عبارتوں سے الگ الگ مطلب نکلتے ہیں۔ عام خیال یہی
ہے کہ موکش انفرادی نفس کے فنا کی حالت ہے لیکن بعض
کی رائے ہے کہ اُپنشد کے ان الفاظ کہ "نجات پانے والا
ان سب عالموں کی سیر کرتا، من چاہی غذا کھاتا، من مانے
روپ دھارتا بیٹھا گیت گاتا ہے" ظاہر کرتے ہیں کہ موکش روحِ
انسانی کے لئے فنا کے معنی نہیں بلکہ بقائے ابدی کے ہیں جس
میں وہ شاہدِ حقیقت کے تصور اس کی محبت اور ذوق و شوق میں
محو رہتی ہے۔

کرم اور سنسار کے تصور بھی جن کا نام اوپر آیا ہے اُپنشد کی
تعلیم میں اہمیت رکھتے ہیں۔ کرم عالمِ اخلاق کا بنیادی قانون
ہے ہر اچھا یا برا فعل جو انسان کرتا ہے اس کی سیرت پر اثر

ڈالتا ہے۔ شعوری اعمال غیر شعوری عادت طبیعت ثانی
بن جاتی ہے اور پھر جیسی ہماری طبیعت ہوتی ہے ویسے ہی
اعمال ہم سے سرزد ہوتے ہیں اور ویسے ہی نتائج ہمیں بھگتنے
پڑتے ہیں۔ یہ ایک چکر ہے جس میں ہمارا نفس انفرادی پڑ جاتا ہے
اور اس سے نکلنے کا طریقہ یہی ہے کہ ہم ایثار، قربانی، خدمت خلق
کے ذریعے انفرادی نفس کو وسعت دے کر نفس قومی کے بلند
درجے پر پہنچا دیں۔ اس بات پر پہنچ کر وہ کرم کے جبر سے آزاد ہو جاتا
ہے۔ سنسار کا تصور کرم اور تناسخ کے تصورات کے ساتھ
بندھا ہوا ہے۔ اگر کرم کا قانون اٹل اور ابدی ہے اور روح
مرنے کے بعد باقی رہتی ہے تو سنسار کا تصور لازمی ہے اور اعمال کا
اثر مرنے کے بعد بھی کا سلسلہ ایک جنم سے دوسرے جنم تک جاری رہنا چاہئے۔ اس
کا تصور اپنشدوں میں یوں ملتا ہے کہ مرنے کے بعد ہر فرد
اپنے اعمال کے مطابق جو اس نے اپنی زندگی میں کئے ہیں ہر رنگ
یا ترقی (روحانی) یا تنزل (دوزخ) میں جاتا ہے اور پھر ان دونوں میں۔ پھر
کے بعد پھر اس دنیا میں آ کر پھر سے انسان یا جانور کی شکل
میں جنم لیتا ہے اور یہ سلسلہ برابر جاری رہتا ہے۔ البتہ جب اس
کا نفس وجود مطلق کی معرفت حاصل کر کے حدود وقت کی قیود
سے آزاد ہو جاتا ہے تو وہ کرم اور سنسار کے چکر سے بھی نکل جاتا
ہے اور موکش یا نجات حاصل کر لیتا ہے۔

اُپنشد کا فلسفۂ وحدتِ وجود ہندی فکر کے اصلی رجحان یعنی تصوریت کا آئینہ ہے لیکن اس تصوریت کے نیچے ایک ہلکی تہ واقعیت پسندی کی بھی موجود ہے جو اس آئینے کے لئے زنگار کا کام دیتی ہے۔ ویدک ہندو تہذیب کے آخری دور میں یہ واقعیت پسندی سانکھ فلسفے کی شکل میں ظاہر ہوئی جو کپل کے نام سے منسوب ہے۔ پھر بھی اس میں اور مغربی واقعیت پسندی میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ سانکھ فلسفے کے مقاصد میں عملی پہلو نظری پہلو پر غالب ہے۔ اس کا اصلی مقصد کائنات کی حقیقت کا دریافت کرنا نہیں بلکہ اُپنشد کے فلسفے کی طرح وہ بھی ان رسموں اور قربانیوں کو جنھیں برہمنوں نے مذہب کے نام سے رواج دیا تھا بے معنی اور بے کار سمجھ کر اطمینانِ قلب اور نجات کا کوئی اور راستہ ڈھونڈتا ہے۔ وہ الم کی تین قسمیں قرار دیتا ہے:۔

(۱) جسمانی اور نفسی۔

(۲) فطری اور اصلی۔

(۳) فوق فطری۔ اور حقیقت کا علم اس غرض سے حاصل کرنا چاہتا ہے کہ تینوں قسم کے الم سے نجات حاصل کرے۔

سانکھ فلسفہ وجود کی دو قسمیں تسلیم کرتا ہے اور دونوں کو قدیم جانتا ہے۔ پراکرتی (فطرت) اور پرش (روح) کل اشیا،

جن میں نہ صرف انسان کا جسم بلکہ اس کا نفس بھی شامل ہے فطرت کی پیداوار ہیں۔ روح نفس سے الگ ایک جوہر ہے جس سے کوئی چیز پیدا نہیں ہوتی۔ بخلاف اُپنشد کے فلسفے کے یہاں کسی روح کلی کا نہیں بلکہ انفرادی روحوں کا وجود مانا گیا ہے۔ فطرت کا سارا کارخانہ ان ہی روحوں کی راحت کے لئے ہے لیکن جب تک روح جسم کی قید میں ہے وہ الم سے بری نہیں ہے۔

تناسخ کا نظریہ سانکھیہ فلسفے نے اُپنشدوں سے لیا ہے۔ اور ان طبقات کے بیان میں جن میں کہ روح مرنے کے بعد جاتی ہے تخیل کی خوب داد دی ہے۔ ہر شخص کی روح اس کے اعمال کے مطابق اونچے یا نیچے طبقے میں جا کر نیا جنم لیتی ہے انسان کے جسم کثیف کے علاوہ ایک جسم لطیف (لنگ شریر) بھی ہوتا ہے اور یہ ہر جنم میں روح کے ساتھ ساتھ رہتا ہے یہاں تک کہ انسان حقیقت کا علم حاصل کرکے اپنی روح کو اس جسم لطیف سے بھی آزاد کرے۔ حقیقت کا علم ہونے پر بھی روح کچھ دن اور جسم میں رہتی ہے لیکن وہ جسمانیت اور فطرت سے یعنی خواہشات اور جذبات وغیرہ سے بالکل آزاد ہو جاتی ہے اسی کا نام نجات ہے۔

سانکھیہ فلسفہ علمی فکر کی حیثیت سے خاصا اونچا درجہ رکھتا

ہے۔ اس میں لطیفات اور نظریہ علم کے قابل قدر نکتے نظر آتے ہیں۔ لیکن زندگی کے دستورالعمل کی حیثیت سے وہ بجائے خود کوئی مقبولیت حاصل نہیں کر سکا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ وہ معبود کے تصور سے خالی تھا دوسرے اس وجہ سے کہ جو عملی مقصد اس کے پیش نظر تھا اس کے حاصل کرنے کا اس نے کوئی ایسا طریقہ نہیں بتایا تھا جو عام طور پر قابل عمل ہو۔ ان دونوں باتوں کی کمی آگے چل کر پتن جلی نے یوگ کی تعلیم سے پوری کی۔ سانکھ اور یوگ کے ملنے سے فکر و عمل کا ایک مکمل مذہب بن گیا جس نے بہت سے لوگوں کو اپنا پیرو بنا لیا۔ تاریخ میں ایسے لوگوں کے نام ملتے ہیں جو سانکھ اور یوگ دونوں کے قائل تھے لیکن صرف سانکھ کے ماننے والوں کا پتہ بہت کم چلتا ہے۔

یوگ کے علاوہ آگے چل کر نیائے اور ویشیشک کے دو مستقل فلسفیانہ مذاہب اور پُرو میمانسا اور اُتر میمانسا (یا ویدانت) دو اور فلسفے جو ویدوں کی تعلیم پر مبنی تھے پیدا ہوئے جن کا ذکر اگلے باب میں آئے گا۔ یہ پانچوں سانکھ فلسفے کے ساتھ مل کر ہندو فلسفے کے چھ مذاہب کے نام سے مشہور ہیں۔

(ج)

ویدوں کے فلسفیانہ اشارات کی بنا پر جینیوں نے مذہبی

فلسفے کا جو عظیم الشان نظام ترتیب دیا وہ اہل علم کے چھوٹے سے حلقے تک محدود رہا۔ عام لوگوں کے مذہب کا نظری حصہ صرف اتنا تھا کہ وہ ویدوں اور براہمنوں اور ان دیوتاؤں پر جن کا ذکر ویدوں میں آیا ہے بے چون وچرا عقیدہ رکھتے تھے۔ ان دیوتاؤں میں سے رفتہ رفتہ شیو اور وشنو کو خاص اہمیت حاصل ہو رہی تھی۔ یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ شیو کی پوجا ہندوستان میں قبل ویدک زمانہ سے چلی آ رہی تھی اور اب شیو کو رُدر مان کر ویدک دیوتاؤں میں شامل کر لیا گیا تھا۔ وشنو بھی دراصل ہندوستان کی قبل آری قوموں کا ایک دیوتا تھا لیکن اس زمانے میں اسے سوریہ کا مترادف قرار دے کر ویدک دیوتا تسلیم کر لیا گیا۔ عقائد سے قطع نظر کر کے عام ہندوؤں کی عملی مذہبی زندگی دو چیزوں پر مشتمل تھی۔ ایک تو براہمنوں کی ہدایت کے ماتحت بے شمار قربانیوں اور رسموں کو انجام دینا دوسرے ذات پات کے نظام کو قبول کر کے اپنی اپنی ذات کے لحاظ سے اپنے فرائض ادا کرنا۔ ان مذہبی ارکان کے دستور العمل ویدوں کی شرحوں کے خلاصے تھے جو سوتروں کے نام سے تیار کئے گئے تھے۔ یہ تین قسم کے ہوتے تھے۔ شروت سوتر، جن میں قربانیوں کے احکام تھے۔ گرہیہ سوتر، جن میں گھریلو رسموں کا ذکر تھا اور دھرم سوتر جو قانون کی حیثیت

رکھتے تھے اور لوگوں کی روزمرہ زندگی کے لئے دستور العمل کا کام دیتے تھے۔ یہ سب سُوتر چھوٹے چھوٹے پُرمغز جملوں میں مرتب کئے گئے تاکہ آسانی سے یاد ہو جائیں۔ مختلف مذہبی فرقوں اور ملک کے مختلف حصّوں میں الگ الگ سُوتر تیار کئے گئے تھے اور۔ ان میں اکثر مسائل میں مقامی اختلافات تھے۔ لیکن چونکہ سب کا ماخذ ایک ہی تھا اس لئے ان میں ایک بُنیادی اشتراک موجود تھا۔

مذہب اِس زمانے میں زندگی کا صرف ایک ~~جُز نہیں~~ بلکہ کل زندگی پر حاوی تھا۔ ذات پات کی سماجی تنظیم، معاشرت، اخلاق، قانون غرض ہر چیز مذہب کے سانچے میں ڈھلی ہوئی تھی۔ علوم و فنون کی جو تھوڑی بہت شاخیں اس زمانے میں موجود تھیں، مذہب ہی کی جڑ سے پھوٹی تھیں۔ فلسفہ کو تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ مذہب کے ساتھ سمویا ہوا تھا۔ علم ہجّا صرف و نحو اور عروض ان سب نے ویدوں کے مطالعے کے سلسلے میں نشو و نما پائی تھی اور ویدک علم کے اجزا سمجھے جاتے تھے۔ قدیم ہندی آری زبان جو عموماً ویدک زبان کہلاتی ہے بہت کچھ بدل گئی تھی۔ اور کئی شاخوں میں تقسیم ہو گئی تھی۔ اس کی ایک شاخ نے جو شمالی ہند کے وسطی حصّے میں رائج تھی برہمنوں کی سرپرستی میں بڑی ترقی کر لی تھی۔ وہ اپنے آپ کو منطقی قواعد

اور ضوابط کے سانچے میں ڈھال کر سنسکرت (پاکیزہ اور مہذب زبان) کہلانے لگی تھی اور ہندو مذہب اور فلسفے کی زبان کی حیثیت سے کل ہندوستان کے اونچے طبقوں میں پھیل گئی تھی۔ ہندسہ (جومیٹری) اور جوتش (نجوم) بھی مذہب سے وابستہ تھے۔ علم ہندسہ کی بنیاد قربان گاہوں کی مناسب شکلیں معین کرنے اور انھیں صحیح طریقے سے تعمیر کرنے کے قواعد سے پڑی تھی۔ جوتش کا علم قربانیوں اور تہواروں کے اوقات کے سلسلے میں سیاروں کی حرکت کا مطالعہ کرنے سے شروع ہوا تھا۔ جہاں تک آرٹ کا تعلق ہے اس نے کوئی مستقل حیثیت حاصل نہیں کی تھی۔ شاعری اور موسیقی مذہبی گیتوں کے لئے وقف تھی۔ اور فنِ تعمیر کی ترقی بھی محدود تھی۔ مکان ان شہروں میں جو بلندی پر واقع تھے اینٹوں کے اور ان میں جو دریا یا سمندر کے کنارے آباد تھے لکڑی کے، ایک منزل سے لے کر چار منزل تک کے ہوتے تھے۔ چھت پوال اور اینٹوں کی پڑتی تھی۔ مکانوں میں جھروکے کثرت سے ہوتے تھے صحن عموماً چوکور ہوتا تھا جس کے چاروں طرف کمرے اور ان کے آگے برآمدے ہوا کرتے تھے۔ چھوٹی بستیوں میں لوگ گول یا چوکور جھونپڑیوں میں رہتے تھے۔ شہروں کا نقشہ عموماً مربع یا مستطیل بنایا جاتا تھا۔ سب سے بڑی سڑک پورب، پچھم اور چھوٹی

سڑکیں اُتر دکھن ہوا کرتی تھیں۔ مختلف پیشہ وروں کے الگ الگ محلے بسائے جاتے تھے۔ مندر شہر کے شمال میں واقع ہوتے تھے۔ اِن میں بانسوں کے ٹھاٹھر کی کوٹھری قربان گاہ یا معبد کا کام دیتی تھی۔ جن شہروں میں اینٹوں کے مکان ہوتے تھے وہاں بھی مندر عموماً اینٹوں کے نہیں بنتے تھے سب سے قدیم مندر جس کا پتہ چلا ہے چتوڑ کے قریب وشنو مندر ہے۔ جو چوتھی اور تیسری صدی قبلِ مسیح کے درمیان تعمیر ہوا تھا۔ اسی زمانے کا ایک اور وشنو مندر بیس نگر میں موجود ہے۔

جب ویدک ہندو مذہب جس کے اندر فروعی اختلافات کے ساتھ ساتھ اُصولی اتحاد موجود تھا، سارے ہندوستان میں پھیلا تو وہ اپنے ساتھ ایک پوری تہذیب کا ساز و سامان لئے ہوئے تھا جسے کل جماعتوں نے کسی حد کسی حد تک قبول کیا اور اس طرح ملک کی رنگا رنگ تہذیبی زندگی میں وحدت کی ایک جھلک نظر آنے لگی ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار وہ شرائط سابقہ مہیا ہوئیں جو ایک قوم بنانے کے لئے درکار ہیں۔ اب صرف اس کی ضرورت تھی کہ ملک میں سیاسی وحدت پیدا ہو جائے جو قومیت کی اصلی بنیاد ہے۔

(۵)

اِس عہد کے وسط میں جنوبی جزیرہ نما کو چھوڑ کر جس کا تعلق شمال کے ساتھ صرف مذہب کے ذریعے سے تھا، باقی ہندوستان ایک حد تک تہذیبی وحدت کے رشتے میں منسلک ہو چکا تھا لیکن سیاسی حیثیت سے متعدد ریاستوں میں بٹا ہوا تھا۔ بدھ کی ولادت سے کچھ پہلے بنگال سے لے کر گندھار (افغانستان) تک جو ان دنوں ہندوستان میں شامل تھا، سولہ بڑی ریاستیں اور دس چھوٹی قبائلی ریاستیں تھیں۔ بڑی ریاستوں میں انگ، مگدھ، کاشی، کوشل، کورو، پنچال، شورسین اور گندھار اور چھوٹی قبائلی ریاستوں میں لچھویوں کی ریاست دیلی اور شکیوں کی ریاست کپل وستو کے نام زیادہ معروف ہیں۔ لیکن ان ریاستوں کی حدود اور ان کی تعداد بدلتی رہتی تھی کیونکہ ان میں آپس میں لڑائیاں ہوتی رہتی تھیں۔ اکثر ایک ریاست دوسری ریاست کا کچھ علاقہ چھین لیتی تھی یا پوری ریاست کو ہڑپ کر جاتی تھی مثلاً پانچویں صدی کے شروع میں کوشل نے کاشی کو اور مگدھ نے انگ کو فتح کر لیا تھا۔

جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں ۵۱۸ ق۔م میں دارا شاہ ایران کی فوجوں نے سندھ اور مغربی پنجاب کو فتح کر کے اپنی سلطنت کا بیسواں صوبہ بنا لیا تھا۔ ۳۲۷ ق۔م میں سکندرِ اعظم

کے حملے کے وقت بھی وادیٔ سندھ سے وادیٔ گنگا تک بہت سی چھوٹی چھوٹی ریاستیں تھیں۔ جن میں سے ٹیکسلا کے حکمران امبھی نے سکندر کا ساتھ دیا اور پڑوسی ریاست کے راجہ پورس نے انتہائی بہادری سے یونانیوں کا مقابلہ کر کے ہندوستان کی لاج رکھ لی۔ ان چھوٹی ریاستوں کے علاوہ مشرق میں مگدھ اب ایک بہت بڑی ریاست بن گیا تھا اور اس نے کلنگ (اڑیسہ) ترہٹ، انگ، کوشل اور کاشی کو فتح کر لیا تھا۔ یونانی مورخ لکھتے ہیں کہ سکندر کو بتایا گیا تھا کہ وادیٔ گنگا اور مشرقی ہند کے حکمران (یعنی مگدھ کے راجا) کے پاس ایک زبردست فوج ہے۔ اس فوج کی تعداد کے بارے میں بہت اختلاف ہے۔ مختلف مورخوں نے سواروں کی تعداد بیس ہزار سے اسی ہزار تک، پیدلوں کی دو لاکھ سے چھ لاکھ تک، رتھوں کی دو ہزار سے آٹھ ہزار تک اور جنگی ہاتھیوں کی چار ہزار سے لے کر نو ہزار تک لکھی ہے۔ بہرحال اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ مگدھ ایک عظیم الشان فوجی طاقت کا مالک تھا اور سکندر کی فوج نے جو مشرق کی طرف بیاس سے آگے بڑھنے سے انکار کر دیا ممکن ہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو کہ وہ مگدھ کی فوج کے چرچے سن کر گھبرا گئے ہوں۔

سکندر کے حملے کے وقت مگدھ پر نند خاندان کے آخری

راجہ کی حکومت تھی۔ چند سال بعد مگدھ کے سپہ سالار چندر
گپت موریہ نے جو ایک روایت کے مطابق راجا کا رشتہ دار
بھی تھا ایک با اثر برہمن وشنو گپت چانکیہ کی مدد سے مگدھ
کے تخت پر قبضہ کر لیا۔ چندر گپت کے دست و بازو اور چانکیہ
کے دل و دماغ نے مل کر مگدھ کی ریاست کو اس قدر توسیع
دی کہ وہ ایک زبردست سلطنت بن گئی جس کا جھنڈا تقریباً
پورے شمالی ہند اور جنوبی ہند کے بڑے حصے پر لہرانے لگا۔
۳۲۱ ق۔م تک پنجاب اور سندھ یونانیوں سے واپس لے
لیے جا چکے تھے۔ ۳۰۵ ق۔م میں سکندر کے جنرل سیلوکس نے
جو اس کے مرنے کے بعد شام کا فرمانروا بن گیا تھا ہندوستان
پر حملہ کر کے پنجاب کو دوبارہ فتح کرنا چاہا مگر چندر گپت کی
طاقت کے آگے اس کی کچھ نہ چلی اور اُسے افغانستان اور
بلوچستان کے صوبے چندر گپت کے حوالے کر کے صلح کرنی پڑی
اس طرح ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار ملک کے ایک
بڑے حصے میں سیاسی وحدت نے اس تہذیبی اتحاد کی تکمیل
کی جو ویدک ہندو مذہب نے پیدا کیا تھا۔ اور اس طرح
ہندوستانی قومیت کی بنیاد پڑی۔

ہندوستان کی اس پہلی قومی ریاست کے حالات
زیادہ تر میگا ستھینس سے ماخوذ ہیں جو سلیوکس کے سفیر کی

حیثیت سے کئی بار چندر گپت کے دربار میں آکر رہا تھا میگاستھنیس نے مگدھ کے حالات نہایت تفصیل سے لکھے تھے مگر اب اس کی تصنیف کے صرف متفرق ٹکڑے ملتے ہیں۔ جو دوسرے مورخوں نے نقل کئے ہیں اور جن میں بعض جگہ بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔

یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ موریہ سلطنت کوئی وحدانی ریاست نہ تھی جس میں سارے ملک پر ایک ہی مرکز سے اور ایک ہی نظام کے تحت میں حکومت ہوتی ہو بلکہ علاوہ اس علاقے کے جس پر چندر گپت براہِ راست حکومت کرتا تھا بقیہ ملک میں متعدد باجگزار ریاستیں تھیں جو مگدھ کے اقتدارِ اعلےٰ کو تسلیم کرتی تھیں لیکن اندرونی معاملات میں خودمختار تھیں۔ پھر بھی اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ ایک سیاسی مرکز کے ماتحت ہونے کی وجہ سے سلطنت کے کل حصوں کے رہنے والوں میں جو تہذیبی یک رنگی پہلے سے موجود تھی اُسے اور ترقی ہوئی اور باہمی ربط کا وہ احساس پیدا ہو گیا جسے وسیع معنوں میں احساسِ قومیت کہا جا سکتا ہے۔ نظم ونسق اور دوسرے امور میں بھی غالباً ماتحت ریاستیں اقتدارِ اعلےٰ رکھنے والی ریاست کے نظام سے متاثر ہوئی ہونگی اس لئے مگدھ کے حالات سے کم سے کم شمالی ہند کے اِس عہد کے

حالات کا کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور ہو سکتا ہے۔

میگاستھینیز کے بیان کے مطابق ملک کی آبادی سات "ذاتوں" میں تقسیم تھی یہ اصل میں مختلف طبقے تھے جنہیں اس نے غلطی سے ذاتیں سمجھ لیا ہوگا یا دوسروں نے اس کے قول کے نقل کرنے میں غلطی کی ہو گی۔ ان طبقوں کی تفصیل وہ اس طرح کرتا ہے :-

(۱) حکما کا طبقہ جو تعداد میں سب سے کم لیکن عزت میں سب سے زیادہ ہے۔ یہ لوگ عام خدمتوں سے مستثنےٰ ہیں ان کا کام مذہبی قربانیوں کی رہنمائی کرنا اور آئندہ واقعات کے متعلق پیش گوئی کرنا ہے۔

(۲) مشیرانِ سلطنت کا طبقہ جس میں دربار کے امرا، فوج کے سردار اور عدالت کے حاکم شامل ہیں۔

(۳) ناظروں کا طبقہ۔ یہ لوگ ملک کے کل معاملات کی نگرانی کرتے ہیں۔

(۴) کسانوں کا طبقہ۔ یہ لوگ فوجی خدمت سے مستثنےٰ ہیں اور گاؤں میں رہتے ہیں۔

(۵) سپاہیوں کا طبقہ۔ یہ لوگ جنگ کے زمانے میں لڑتے ہیں اور امن کے زمانے میں کاہلی اور آرام طلبی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔

(۶) دست کاروں کا طبقہ۔ ان میں ہتھیار بنانے والے اور زراعت کے اوزار بنانے والے شامل ہیں۔ ان لوگوں کو کوئی محصول نہیں دینا پڑتا بلکہ ریاست سے تنخواہ ملتی ہے۔ بیوپاری دکاندار وغیرہ بھی اسی طبقے میں شمار ہوتے ہیں مگر انھیں محصول ادا کرنا پڑتا ہے۔

(۷) گلہ بانوں کا طبقہ۔ یہ لوگ کسی جگہ مستقل سکونت اختیار نہیں کرتے بلکہ خیموں میں رہا کرتے ہیں۔

حکومت استبدادی تھی۔ راجہ کو عدالتی امور میں دھرم شاستر کی پابندی کرنی پڑتی تھی مگر انتظامی امور میں اس کی مرضی قانون کا حکم رکھتی تھی۔ وہ اپنے اراکینِ سلطنت سے اور بعض اوقات "ان بزرگوں سے جو جنگلوں میں گوشہ نشینی کی زندگی بسر کرتے تھے" مشورہ ضرور کرتا تھا لیکن فیصلہ کرنا اُسی کے اختیار میں تھا۔ ویدک عہد کی سادگی کا اتنا اثر اب تک باقی تھا کہ ایک یونانی مورّخ کے قول کے مطابق راجا کے محل میں "ہر شخص کو آنے جانے کی عام اجازت ہے اُس وقت بھی جب راجا کے سر میں کنگھی جا رہی ہو اور اس کے بال بنائے جا رہے ہوں، اُس حالت میں وہ سفیروں سے ملاقات کرتا ہے۔ اور رعایا کی داد رسی کرتا ہے" لیکن یوں وہ انتہائی عیش و عشرت اور جاہ حشمت کی زندگی بسر کرتا تھا۔ میگاستھنیس کہتا ہے

کہ چندر گپت کا محل شان و شوکت کے لحاظ سے شہنشاہِ ایران کے محلوں کو مات کرتا ہے۔ دربار کے وقت کے علاوہ راجا ہر وقت عورتوں کی صحبت میں رنگ رلیاں منایا کرتا تھا یہاں تک کہ شکار بھی شاہی رمنے میں عورتوں کے جھمگھٹے کے ساتھ کھیلتا تھا۔

راجا کا وارث اُس کا بڑا بیٹا ہوا کرتا تھا لیکن اگر اس کے کوئی بیٹا نہ ہو تو ارکان ریاست شاہی خاندان میں سے، اور کبھی کبھی خاندان کے باہر سے، قابل ترین آدمی کو تلاش کر کے راجا بناتے تھے۔ راجا کے مشیر جن میں سلطنت کے اعلےٰ عہدے داروں کے علاوہ اور لوگ بھی شامل تھے، ایسے اشخاص ہوا کرتے تھے جن کی رعایا کی نظروں میں عزت ہو۔ ریاست کے افسر تین قسم کے تھے۔ دیہی، شہری اور فوجی۔ پہلی قسم کے افسر مالگذاری، آب رسانی، جنگلات اور سڑکوں وغیرہ کا انتظام کرتے تھے۔ دیہات کے انتظام اور عام حالت کے متعلق مگاستھنیس نے کچھ نہیں بتایا ہے لیکن تمام قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ، ان معاملات کو چھوڑ کر جو گاؤں کی پنچایتوں کے سپرد تھے، ریاست کے افسر دیہات کی فلاح و بہبود کے لئے ہر قسم کے کام انجام دیتے تھے خصوصاً آب رسانی کے بڑے بڑے منصوبے عمل میں لائے گئے تھے۔ زمین راجا

کی ملکیت سمجھی جاتی تھی۔ کسانوں کو پیداوار کا ایک چوتھائی خزانۂ شاہی میں داخل کرنا پڑتا تھا لیکن وہ فوجی خدمت سے مستثنےٰ تھے اور ان کی بڑی قدر کی جاتی تھی۔ جنگ کے زمانے میں ان کو یا ان کی کھیتی کو خود اپنے ملک کی فوج سے یا دشمن کی فوج سے کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچتا تھا۔

شہری افسروں کا ذکر مگاستھنیز نے زیادہ تفصیل کے ساتھ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا مشاہدہ صرف دارالسلطنت پاٹلی پتر تک محدود تھا۔ یہ شہر گنگا اور سون کے سنگھم پر واقع تھا جہاں آج کل پٹنہ آباد ہے۔ اس کی لمبائی سوا نو میل اور چوڑائی پونے دو میل کے قریب تھی اور اس کے گرد لکڑی کی شہر پناہ تھی جس کے سامنے خندق کھدی ہوئی تھی۔ اس میں پانچسو ستر مینار اور چونسٹھ دروازے تھے اس عظیم الشان شہر کا انتظام پانچ پانچ افسروں کی چھ کمیٹیوں کے سپرد تھا۔ ایک کمیٹی صنعت و حرفت کی نگرانی کرتی تھی۔ دوسری پردیسیوں کے آرام و آسائش کی ذمہ دار تھی تیسری پیدائش اور فوتی کا رکارڈ رکھتی تھی۔ چوتھی (غلے وغیرہ کے) بیوپاریوں کی دیکھ بھال کرتی اور ان سے قانون کی پابندی کراتی تھی۔ پانچویں مصنوعات کی بکری کا انتظام کرتی اور چھٹی نہ بازاری وصول کرتی تھی جس کی شرح دس فی صدی تھی۔ ان کمیٹیوں کے

تینوں ممبر بعض امور کا فیصلہ مل کر کیا کرتے تھے۔ تعمیراتِ عامہ اور مردم شماری کے محکمے الگ تھے۔ مقدمات فیصل کرنے کے لئے راجا کے دربار کے علاوہ دوسری عدالتیں بھی تھیں اور ان سب میں دھرم شاستر کے قانون کے مطابق فیصلہ ہوتا تھا مقدمہ بازی کم ہوتی تھی اور سزائیں بہت سخت تھیں۔

فوج کا انتظام بھی بلدیہ کے انتظام کی طرح پانچ پانچ افسروں کی چھ کمیٹیاں کرتی تھیں۔ ایک امیرالبحر کی مدد کے لئے تھی۔ دوسری بیل گاڑیوں کے ذریعے باربرداری اور رسد رسانی کا انتظام کرتی تھی۔ تیسری پیدلوں کی نگراں تھی۔ چوتھی سواروں کی۔ پانچویں جنگی رتھوں کی اور چھٹی ہاتھیوں کی۔ ملک کی شاہراہیں بھی فوجی محکمے کی نگرانی میں تھیں اور ان کی تعمیر فوجی مصلحتوں کے مطابق ہوتی تھی۔ جہاز اور سامانِ جنگ بنانے والے ریاست کے ملازم ہوتے تھے اور ریاست کے سوا کسی کا کام نہیں کرتے تھے۔

یہ ایک مختصر سا خاکہ ہے ویدک ہندو تہذیب کا جو پانچسو سال کے عرصے میں رفتہ رفتہ کل شمالی ہند میں پھیل کر ایک اعلےٰ درجہ کی ترقی یافتہ اور منظم ریاست کی شکل میں نقطۂ کمال پر پہنچ گئی تھی۔ اور جس کے بعض اثرات جنوبی ہند تک جا پہنچے تھے۔

ہم نے اسے ہندوستان کی پہلی قومی تہذیب کہا لیکن اسی کے ساتھ اس بات کو واضح کر دیا کہ قومیت کا لفظ یہاں مخصوص یورپی معنوں میں نہیں بلکہ وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد پوری زندگی کی ہم رنگی نہیں بلکہ صرف بعض اہم عناصر زندگی کا اشتراک ہے۔ یہ تہذیب اور وہ سلطنت جس کی اس نے تشکیل کی "وحدانی" نہیں بلکہ "وفاقی" تھی۔ جس میں وفاق کے ارکان کو تہذیبی اور سیاسی اعتبار سے زیادہ سے زیادہ خود مختاری حاصل تھی۔ اس طرح کے قومی نظام آج بھی دنیا میں موجود ہیں۔

ظاہری تمدنی معیار کے لحاظ سے یہ زمانہ ویدک ہندو تہذیب کے انتہائی عروج کا تھا اور وہ اپنی ہم عصر ترقی یافتہ تہذیبوں میں کسی سے پیچھے نہ تھی۔ لیکن ہندوستانی ذہن زندگی کو روحانی قدروں کے جس معیار پر پرکھتا ہے اس پر تہذیب کا یہ دور پورا نہیں اُترتا تھا۔ اس میں دو بنیادی چیزوں کی کمی واقع ہو گئی تھی۔ ایک تو ہم آہنگ مذہبی احساس کی اور دوسرے معاشرتی عدل کی۔ اِس کے ردّ عمل کے طور پر ہندوستانی روح کی گہرائیوں کے اندر سے بودھ مت کی تحریک اٹھی تھی جو کوئی دو سو سال سے آہستہ آہستہ پھیل رہی تھی۔ تہذیبی ارتقا کے مخصوص ہندوستانی قانون کے مطابق یہ تحریک غیر محسوس

طور پر نشو و نما پاتی رہی یہاں تک کہ تیسری صدی قبلِ مسیح
کے شروع میں بودھ مت ہندوستان پر چھا گئی۔ اور چندر گپت
کے جانشین اشوکِ اعظم کے زمانے میں یہ مذہب مگدھ سلطنت
کا سرکاری مذہب بن گیا اور اس نے ہندوستان کی ساری تہذیب
میں زبردست تغیر پیدا کر دیا۔

چوتھا باب

بودھ تہذیب کا زمانہ

(۱)

بودھ مذہب کا آغاز

پچھلے باب کے آخر میں ہم نے کہا تھا کہ ہندوستانی ذہن کو ویدک تہذیب میں دو بنیادی چیزوں کی کمی محسوس ہونے لگی تھی۔ ایک تو ہم آہنگ مذہبی احساس کی، دوسرے معاشرتی عدل کی۔ اب ہم اس بات کو کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ عوام کے لیئے ویدک ہندو مذہب محض رسموں اور قربانیوں کا ایک سلسلہ بن کر رہ گیا تھا جو برہمنوں کی مدد سے انجام پاتی تھیں۔ عبد و معبود کے درمیان بلا واسطہ تعلق، جو مذہب کی جان ہے، باقی نہیں رہا تھا۔ اس کے ردعمل کے طور پر اُپنشدوں نے اِن رسموں اور قربانیوں کو یک قلم رد کر لیا اور ایک روحانی تصوری فلسفے کی بنیاد پر ویدک مذہب کا ایک نیا اور مکمّل نظام پیش کیا۔ مگر یہ نظام ایک طرف تو عوام کے دست رس سے باہر تھا دوسرے اس میں

مذہب کا عملی پہلو پوری طرح واضح نہیں تھا۔ اُپنشد کا نظری فلسفہ خصوصاً کثرت میں وحدت کا اصولِ ہندوستانیوں کے فکری رجحان سے خاص مناسبت رکھتا تھا۔ اِس لئے اس کو اہلِ علم کے حلقے میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور وہ ویدوں کی تعلیم کا نچوڑ اور ہندو مذہب کی بنیاد سمجھا جانے لگا۔ لیکن ہندی ذہن پر فکری رنگ کتنا ہی غالب کیوں نہ ہو اس کے اندر ایک گہرا عملی اور اخلاقی رجحان بھی موجود ہے جس کو پورا کئے بغیر اس کی تسکین نہیں ہو سکتی۔ وحدتِ وجود کے تصور کو وہی طبیعت قبول کرتی ہے جس میں انسانی وحدت کا احساس اور اِس کے ساتھ محبت ہمدردی اور خدمت کے جذبات رچے ہوئے ہوتے ہیں اور اپنے اظہار کے لئے عمل کی راہ ڈھونڈتے ہیں۔ اُپنشدوں کی تعلیم میں اِن رجحانات کی رعایت اس حد تک کی گئی کہ گرہست کی زندگی، جو سراسر عملی ہے، راہِ معرفت کی ایک منزل قرار دی گئی پھر بھی آخری منزل سنیاس ہی رکھی گئی جس سے لوگ عموماً ترکِ دُنیا اور ترکِ عمل مراد لیتے تھے۔ اُپنشد کی تعلیم کا یہ پہلو تو بالکل صاف ہے کہ زندگی کا سب سے برتر مقصد معرفت یا علم حضور ہے۔ لیکن اس میں کسی قدر ابہام ہے کہ طالبِ معرفت کو عمل کے متعلق کیا رویہ اختیار کرنا چاہئے بظاہر

تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کرم کا سلسلہ جس کی وجہ سے روح
آواگون کے چکر میں پڑی رہتی ہے ہر قسم کے عمل پر حاوی ہے
اور موکش حاصل کرنے کے لئے ایک سرے سے ہر عمل کو ترک
کرنا ضروری ہے۔ غرض جو لوگ اپنشدوں کی تعلیم سے فائدہ
اُٹھانے کی ذہنی اور روحانی صلاحیت رکھتے تھے اُنھوں نے
عموماً ترک دُنیا کی راہ اختیار کر لی تھی۔ یوگ کا باضابطہ فلسفہ
تو صدیوں کے بعد وجود میں آیا لیکن عملی طور پر رُہبانیت اور
ریاضت کی گرم بازاری اُپنشدوں کی تعلیم کے پھیلتے ہی شروع
ہو گئی تھی۔ یہ رُہبانیت نہ صرف عملی دنیاوی زندگی سے بلکہ
محبت اور خدمت کے جذبے سے بھی، جو مذہب کی جان
ہے، ٹکراتی تھی اور ہندوستان کی مذہبی روح میں ایک اندرونی
کشمکش کا احساس پیدا کرتی تھی۔

ایک اور چیز جو روحِ مذہب کے منافی تھی ذات پات
کے نظام کی پیدا کی ہوئی معاشرتی عدم مساوات تھی۔ اس نظام
کے متعلق بجا طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ گو اس نے مفتوح نسلوں
کو معاشرتی مدارج میں نیچا درجہ دیا لیکن کم سے کم معاشی
حیثیت سے اِن کو اس طرح نہیں لوٹا جیسے آج کل مزدور
اور کسان لوٹے جاتے ہیں۔ چنانچہ عام تمدنی ترقی کے ساتھ
ساتھ شودروں کی معاشی حالت بھی بہتر ہوتی گئی بلکہ ان میں سے

بعض بعض خاصے خوش حال ہو گئے۔ اس کی وجہ سے وہ معاشرتی فرق جوان میں اور اونچ ذاتوں میں کیا جاتا تھا اور بھی زیادہ نمایاں ہوگیا۔ جو لوگ سچے اور گہرے مذہبی احساس سے مالا مال تھے ان کے دلوں میں سب سے زیادہ یہ بات کھٹکتی تھی کہ شودروں کو اعلیٰ مذہبی زندگی میں حصّہ لینے کی حتیٰ کہ ویدوں کو پڑھنے تک کی مُمانعت تھی۔

چنانچہ ایک شخص اُٹھا جس کے دل میں سب انسانوں کی محبّت تھی، جس کے جگر میں سارے جہاں کا درد تھا۔ ہندوستان کی مذہبی روح گوتم بدھ کی شکل میں مجسم ہوکر آگئی اور اس نے صدائے احتجاج بلند کی، عوام کی رسم پرستی، خواص کے تفکر اور تجرّد، نسلی تعصب اور سماجی تفریق کے خلاف، اور دُنیا کو پیغام دیا۔ ہمدردی اور محبت، حسنِ عمل اور تہذیبِ نفس کا اس نے مذہبی اصلاح کی وہ زبردست تحریک شروع کی جو آگے چل کر خود ایک مستقل عالمگیر مذہب بن گئی، جس نے ہندوستان کی تہذیب میں ایک نئی روح پھونک دی اور بحرِ ہند سے بحرالکاہل تک سارے مشرقی اور جنوبی ایشیا کو اپنے دائرۂ اثر میں لے لیا۔

ہندوستان کی عظیم روحانی شخصیتوں میں گوتم بدھ کی شخصیت سب سے پہلی ہے جو کہانیوں کے کُہر میں پوری طرح

چھپی ہوئی نہیں بلکہ اس کی ایک جھلک تاریخ کی روشنی میں نظر آتی ہے۔ ایشیا کا یہ تابندہ نور چھٹی صدی قبل مسیح کے وسط میں شاکیہ راجا سدودھن کے گھر میں چمکا جو مگدھ کے شمال مغرب میں کپل وستو کی چھوٹی سی ریاست پر حکومت کرتا تھا۔ گوتم کے بچپن کے حالات اس سے زیادہ معلوم نہیں کہ اس کی پیدائش کے ساتویں دن اس کی ماں جو کولی راجا کی بیٹی تھی گزر گئی اور اُسے اس کی سوتیلی ماں نے جو اُس کی خالہ بھی تھی پالا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں گوتم کی شادی کولی خاندان کی ایک راجکماری سے ہوئی۔ مگر قدرت نے اُسے گھریلو زندگی کی محدود مسرتوں کے لئے نہیں بلکہ اُس ابدی سعادت کے لئے پیدا کیا تھا جو روحانی الم کی آگ میں تپنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ غم عشق کی جگہ اس کے دل میں غم روزگار کی وہ خلش تھی جسے عیش و عشرت کے اسباب ناز و نعمت کے سامان کسی طرح نہیں مٹا سکتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ نوع انسانی کے حصے میں جتنا رنج و الم ابتدائے آفرینش سے آیا تھا اس کا مجموعی احساس سمٹ کر نوجوان گوتم کے سینے میں سما گیا تھا۔ وہ گہری واردات جو گوتم پر کوئی انتیس برس کی عمر میں گزری اور جس نے اس کی زندگی کی کایا پلٹ دی اس پیرائے میں بیان کی جاتی ہے کہ اُسے ایک ہی روز میں پےدرپے ایک بوڑھے، ایک بیمار، ایک مردے اور ایک

غریب بھکاری کو دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ زندگی کی الم ناکی اور ناپائداری کے ان مسلسل نظاروں نے اس کے دل پر اتنا اثر کیا کہ اس نے گھربار کو چھوڑ کر راہِ نجات کی تلاش میں نکلنے کا ارادہ کر لیا۔ کہا جاتا ہے کہ ان ہی دنوں اس کے گھر میں بڑی منتوں مرادوں کے بعد بیٹا پیدا ہوا۔ شاید اس خوف سے کہ کہیں یہ نئی زنجیر اُسے دُنیا سے اور زیادہ نہ جکڑ دے گوتم اسی رات چپ چاپ گھر سے نکل کھڑا ہوا۔

پہلے وہ مگدھ کی پُرانی راجدھانی راجگیر کے قریب پہاڑیوں میں وِدوان برہمنوں سے مذہب اور فلسفے کی تعلیم حاصل کرتا رہا جب علم میں اس نے اپنے درد کی دوا نہ پائی تو چھ سال تک گیا کے قریب یورو ویلا کے جنگلوں میں اپنے پانچ چیلوں کے ساتھ سخت ریاضت اور نفس کشی کی زندگی بسر کرتا رہا یہاں تک کہ ایک دن ضعف کی شدت سے گر کر بیہوش ہو گیا۔ اس کے چیلے یہ سمجھے کہ وہ مر گیا۔ لیکن کچھ دیر کے بعد اُسے ہوش آ گیا اس نے یہ سمجھ لیا کہ نفس کشی کی زندگی منزلِ مقصود تک نہیں پہنچا سکتی۔ اس نے اس زندگی کو ترک کرنے کی ٹھان لی۔ اس کے چیلے اس سے بدگمان ہو گئے۔ اور اُسے چھوڑ کر بنارس چلے گئے۔

گوتم اکیلا نرنجر ندی کے کنارے ایک پیڑ کے نیچے جا بیٹھا

اور ایک مدت تک یاس اور امید، شک اور یقین کی دُگدھا میں ڈولتے ڈولتے یکایک اس کے قدم ایک عقیدۂ واثق پر چٹان کی طرح جم گئے۔ ظلمت کے پردے سے نور کی کرن پھوٹ نکلی جس نے گوتم کے دل و دماغ کو منور کر دیا اور اس کو سکونِ کامل بخش دیا۔ وہ اس پیڑ کے نیچے سے جواب بودھی درکھ کہلاتا ہے بدھ بن کر اٹھا۔

مہاتما بدھ اپنے پیام تبلیغ کی غرض سے بنارس پہنچے۔ سب سے پہلے اُنھوں نے اپنے عقیدے کی تعلیم اپنے پانچوں چیلوں کو دی جو انھیں گیا میں چھوڑ کر چلے آئے تھے۔ گرہستوں میں ان کا پہلا پیرو بنارس کے ایک دولت مند سیٹھ کا بیٹا تھا۔ تھوڑے دن میں اس حلقے کی تعداد ساٹھ تک پہنچ گئی۔ بدھ نے ان لوگوں کو ملک کے مختلف حصّوں میں تبلیغ کی غرض سے روانہ کر دیا اور خود یورو ویلا جا کر تین برہمن بھائیوں کو اپنا پیرو بنایا۔ ان بھائیوں کا نام کاشیپ تھا اور ان کے علم اور زہد و تقدس کا شہرہ دور دور تک پھیلا ہوا تھا۔ ان کو اپنے حلقے میں شامل کر کے بدھ نے اپنی عظمت کا سکہ سارے مگدھ پر بٹھا دیا اور وہ اپنے پیرووں کی ایک بڑی جماعت کے ساتھ راجگیر کی طرف روانہ ہوئے۔ راجدھانی کے باشندے اِن کی زیارت کے لیے اُمنڈ آئے اور خود راجا بمبسار نے ان کی خدمت میں

حاضر ہو کر اپنی عقیدت کا اظہار کیا اور انھیں شہر کے قریب بانسوں کے جنگل میں رہنے کے لئے جگہ دی۔

ایک مدت تک راج گیر میں قیام کرنے کے بعد مہاتما بدھ اپنے والد کی خواہش کے مطابق اپنے وطن کپل وستو پہنچے لیکن شہر میں داخل نہیں ہوئے بلکہ آبادی کے باہر ایک باغ میں ٹھہر گئے ان کے والد اور دوسرے عزیز ان سے ملنے کے لئے آئے۔ دوسرے دن معمول کے مطابق مہاتما بدھ بھیک کا پیالہ ہاتھ میں لے کر اس شہر کی گلیوں میں پھرنے لگے جن میں کبھی وہ راج کمار کی شان سے رہتے تھے۔ سنا ہے کہ ان کے والد نے اس پر اعتراض کیا اور کہا "ہم لوگ چھتریوں کے ایک عالیشان خاندان سے ہیں ہمارے بزرگوں میں سے کسی نے آج تک بھیک نہیں مانگی" انھوں نے جواب دیا "آپ اور آپ کے خاندان والے راجاؤں کے سلسلے سے تعلق رکھتے ہوں گے میرا سلسلہ تو قدیم بُدھوں سے ملتا ہے"

کپل وستو میں اپنے بیٹے راہُو کو اپنے حلقے میں داخل کر کے بُدھ راج گیر کو واپس چلے۔ راستے میں انھوں نے شاکیوں اور کولیوں کے قبائل میں سے بہت سے لوگوں کو اپنا پیرو بنایا۔ ان میں شاکیہ قبیلے کا ایک راجا بھدیا اور اس کے ساتھ انورُدھ، آنند، بھاگو، کمیلا، اُپالی حجام اور دیودت بھی شامل تھے۔

آنند مہاتما کے رفیق خاص بن گئے۔ انورددھ آگے چل کر سب سے بڑے استاد مانے گئے۔ اُپالی حجام کا شمار بھی اس طریق کے اکابرین سے ہوتا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ بودھ بھکشوؤں کے سلسلے کے اندر ذات پات کا فرق بالکل مٹ گیا تھا۔ دیودت کی اہمیت اس حیثیت سے ہے کہ وہ کچھ دن بعد بدھ کی پیروی چھوڑ کر ان کے حریف بن گئے۔

کئی برس تک بدھ کا معمول رہا کہ برسات کا موسم راج گیر میں بسر کرتے تھے اور اس کے بعد دھرم کا پرچار کرنے کے لئے نکل کھڑے ہوتے تھے۔ ایک بار وہ کوشل کی راجدھانی سروتی گئے اور دوسری بار دریا کو پار کر کے ویشلی پہنچے جہاں جاتے تھے سب لوگ ان کو آنکھوں پر بٹھاتے تھے اور بہت سے ان کے پیرو بن جاتے تھے۔

بودھ مت کے آغاز کے پانچویں سال مہاتما بدھ کو دوبارہ کپل وستو جانا پڑا تاکہ اپنے والد کے آخری وقت میں ان کی خدمت کریں۔ راجا سدھودن نے ستانوے سال کی عمر میں دنیا سے رحلت کی اور بدھ کی والدہ اور بیوی کا کوئی خبر لینے والا نہ رہا۔ ان دونوں خواتین نے بودھ مت کے سلسلہ نقرا (سنگھ) میں داخل ہونے کی درخواست کی۔ بدھ کو کچھ تامل تھا مگر آنند کے اصرار سے انھوں نے اجازت دیدی اور اُس دن سے

عورتیں بھی کچھ خاص پابندیوں کے ساتھ اس سلسلے میں داخل ہونے لگیں۔ چنانچہ اگلے سال راجا بمبسار کی رانی اس میں داخل ہوئیں۔

گیارھویں سال بدھ نے اپنے بیٹے راہو کو ایک درس دیا جو مہا راہو لاسُت کے نام سے مشہور رہے۔ پندرھویں سال پھر انھوں نے کپل وستو جاکر اپنے رشتے کے بھائی مہاتام کو ہدایت کی۔ بُدھ کے خُسر نے انھیں بہت بُرا بھلا کہا کہ تم نے میری بیٹی کی زندگی برباد کردی۔ کہا جاتا ہے کہ تھوڑی دیر بعد زمین پھٹی اور بڑے میاں اس میں سما گئے۔

سترھویں سال بُدھ نے شریمتی نام ایک بیوا کے مرنے پر ایک خطبہ دیا۔ انیسویں سال ایک ہرن کو شکاری کے پھندے سے چھڑایا اور شکاری کو جو بُدھ کے قتل پر آمادہ تھا اپنے حسنِ اخلاق سے گرویدہ کرکے اپنا پیرو بنالیا، اور بیسویں سال ایک مشہور ڈاکو انگولی مال کے قلب کو تسخیر کیا۔

اس کے بعد پچیس سال تک بُدھ گنگا کی وادی میں سفر کرکے تبلیغ و ہدایت کا فرض انجام دیتے رہے یہاں تک ۴۸۳ء ق م میں اسی سال کی عمر میں دنیا سے رحلت کرگئے۔ ان کی وفات کوسی نگر کے مقام پر ہوئی جو کپل وستو سے اسی میل پورب میں (غیر معروف) ملا قبیلے کی ایک چھوٹی سی راج دھانی تھی۔

ان کی لاش کو جلا کر اس کی راکھ آٹھ حصّوں میں تقسیم کی گئی اور
آس پاس کی ریاستوں میں بانٹ دی گئی۔ ان سب مقامات پر
یہ راکھ ایک برتن میں رکھ کر زمین میں دفن کر دی گئی اور اس پر
استوپ بنا دئے گئے۔ بُدھ کی وفات کے بعد ان کے سنگھ میں سے
پانسو ارہت منتخب ہو کر راج گیر میں جمع ہوئے اور انھوں نے
مہا کاشیپ کی ہدایت کے مطابق بُدھ کی تعلیمات کو دُہرا کر اور
باہمی مقابلے سے اِس کی تصحیح کر کے اُسے زبانی یاد کر لیا۔ یہ بودھ
مت کی پہلی مجلس تھی۔

بُدھ کی تعلیم کی جان وہ پہلا خطبہ ہے جو انھوں نے نور بصیرت
حاصل کرنے کے بعد سب سے پہلے بنارس میں دیا تھا:۔

"اے بھکشوؤ! جو شخص دنیا داری کی زندگی کو ترک کرتا ہے
اسے افراط اور تفریط دونوں سے بچنا چاہیئے۔ ایک طرف تو
اِن باتوں کا عادی نہ ہونا چاہیئے جو دل کو اپنی طرف محض جذبات
خصوصاً نفسانی خواہشات کی بنا پر کھینچتی ہیں۔ یہ جاہلیت کی ادنےٰ،
ناشائستہ، ناکارہ زندگی ہے جو صرف دنیا کے پرستاروں کے
لئے موزوں ہے۔ دوسری طرف نفس کُشی کی عادت نہ ڈالنی چاہیئے
یہ بھی تکلیف دہ، ناشائستہ اور ناکارہ چیز ہے۔

"اے بھکشوؤ! ان دونوں کے درمیان ایک اعتدال کی راہ
ہے جسے تتھاگت (بُدھ) نے دریافت کیا ہے۔ اس پر چلنے سے

آنکھیں کھل جاتی ہیں اور عقل سے پردے اٹھ جاتے ہیں۔ یہی وسیلہ ہے سکونِ قلب، حکمت اعلیٰ روشن ضمیری اور نروان کے حاصل کرنے کا۔"

درحقیقت بدھ نے کسی نئے مذہب کا اعلان نہیں کیا تھا بلکہ مذہبی مقصد کے ایک اہم پہلو کی طرف توجہ دلائی اور اس مقصد کو حاصل کرنے کی ایک نئی راہ دکھائی۔ اپنشدوں نے مذہبی مقصد کے جس پہلو پر زور دیا تھا یعنی وجودِ حقیقی کی معرفت اس سے بدھ کو کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ روح کلی، آتما، برہمہ کے عقیدے کی نہ انھوں نے تلقین کی اور نہ اس سے انکار کیا ان کے قلب پر جو گہری واردات گزری وہ نوع انسانی کے انتہائی درد والم کا احساس تھا۔ اس الم کی حقیقت، اس کے اسباب، اس کو دور کرنے اور حقیقی سکونِ قلب حاصل کرنے کی تدبیر وہ مسائل ہیں جن کا حل کرنا مذہبی مقصد کا ایک جزو ہے۔ اسی جزو نے بدھ کی ساری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیا اور اسی کے لئے انھوں نے اپنی ساری کوششیں وقف کر دیں۔ اپنشدوں کی نظری تعلیم سے بدھ نے صرف انھیں چیزوں کو لیا جو ان کے خاص مقصد سے تعلق رکھتی تھیں یعنی کرم اور پنر جنم کا عقیدہ اور زندگی کی ناپائداری کا احساس۔ یہ احساس انھیں اس قدر شدت سے تھا کہ وہ نفسی کیفیات کے کسی مستقل حامل یعنی انفرادی

روح تک کے قائل نہ تھے۔ اب رہا مذہب کا عملی پہلو تو بدھ کو ایک ایسے ضابطے کی تلاش تھی جو تہذیبِ نفس کے ذریعے جذبات خواہشات اور خیالات کو اس طرح قابو میں لے آئے کہ انسان احساسِ الم سے نجات حاصل کرلے۔ اپنشدوں کی تعلیم میں تہذیبِ نفس کا کوئی طریقہ تفصیل سے بیان نہیں کیا گیا تھا، جو طریقے اس زمانے میں برہمنوں میں رائج تھے وہ ترکِ عمل اور نفس کشی کے طریقے تھے۔ انھیں بدھ نے آزما کر دیکھا۔ ان سے محض جسم کو اذیت پہنچی اور کچھ نتیجہ نہ نکلا۔ قلب کو سکون حاصل نہ ہوا۔ اور الم ہستی سے نجات نہ ملی۔ اس لئے بدھ نے نرنجر ندی کے کنارے پیپل کے پیڑ کے نیچے بیٹھ کر اپنی ساری باطنی قوت کو جو قدرت نے انھیں عطا کی تھی ایک ہی مرکز پر مجتمع کر دیا اور ایک حیرت انگیز جہد روحانی کے ذریعے اس مسئلے کو حل کر لیا جو ان کے لئے سوہانِ روح بن گیا تھا، یعنی شخصی الم اور الم کائنات سے نجات حاصل کرنے کے لئے نفس کشی اور نفس پرستی کے درمیان تہذیبِ نفس کی معتدل راہ ڈھونڈ لی۔

اسی بنارس والے مشہور خطبے میں آگے چل کر مہاتما بدھ اپنی زبردست روحانی واردات کا اور اس حقیقت کا جو ان پر منکشف ہوئی ہے ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ الم ہستی کیا ہے، کس طرح پیدا ہوتا ہے، کیونکر مٹتا ہے اور اس سے نجات

پانے کے لئے زندگی کا کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیئے۔

"یہ اے بھکشوؤ الم کی عظیم الشان حقیقت ہے۔ پیدائش الم ہے، انحطاط الم ہے، بیماری الم ہے، موت الم ہے۔ جن چیزوں سے ہم کو نفرت ہے ان کا ہونا الم ہے۔ جن چیزوں سے ہم کو رغبت ہے ان کا نہ ہونا الم ہے۔ غرض زندگی سے پنج گونہ وابستگی (یعنی عناصر خمسہ سے وابستہ ہونا) الم ہے۔

"یہ اے بھکشوؤ علتِ الم کی عظیم الشان حقیقت ہے:۔ طلب جو راحت ولذت کے ساتھ آواگون (تناسخ) کے چکر میں ڈال دیتی ہے اور اسی میں مگن رہتی ہے (یہ طلب تین طرح کی ہے) یعنی طلبِ راحت، طلبِ زندگی، طلبِ ثروت۔

"یہ اے بھکشوؤ ازالۂ الم کی عظیم الشان حقیقت ہے۔ طلب کے استیصال کے ساتھ الم بھی زائل ہو جاتا ہے۔ استیصال سے مراد ہے کسی جذبے کا باقی نہ رہنا، طلب کو ترک کر دینا اس کو بالکل مٹا دینا، اِس سے نجات حاصل کر لینا یہاں تک کہ خواہش کا نام بھی نہ رہے۔

"یہ اے بھکشوؤ اس طریقِ مستقیم کی عظیم الشان حقیقت ہے جس سے الم زائل ہو جاتا ہے یہ مقدس طریق آٹھ چیزوں پر مشتمل ہے:۔

۱۔ عقیدۂ حق۔

۲۔ ارادۂ نیک۔
۳ قول درست۔
۴۔ عمل صالح۔
۵ کسبِ حلال
۶۔ سعیٔ معقول۔
۷۔ طبع بیدار
۸۔ فکرِ سلیم۔

اِس خطبے میں مجمل طور پر بُدھ کی تعلیم کے کُل بُنیادی اُصول موجود ہیں۔ اس کے بعد جو خطبات اُنھوں نے دیئے سب کے سب اسی اجمال کی تفصیلات اسی کُلیے کے جُزئیات ہیں۔ بُدھ سے پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ خواہشِ نفس کو فنا کرنے کے معنی ہیں خودنفس کو فنا کرنا جس کے لئے ہر قسم کے عمل کا ترک کرنا اور ہر قسم کے جذبات کو کُچلنا ضروری ہے۔ یہاں تک کہ محبت اور خدمت کے جذبے کو بھی۔ لیکن بُدھ نے نفس کُشی کی جگہ ضبط نفس کی، ترکِ عمل کی جگہ حُسنِ عمل کی راہ دکھائی، خصوصاً اس بات پر زور دیا کہ دُنیا کی محبت چھوڑنے سے اہلِ دنیا کی محبت اور خدمت کا چھوڑنا مراد نہیں ہے بلکہ عالمگیر محبت تو نفسِ مطمئنہ حاصل کرنے کے لئے ناگزیر ہے۔ وہ اُس قانونِ محبت کو یوں بیان کرتے ہیں:۔

"عداوت کبھی عداوت سے نہیں مٹتی بلکہ محبت سے مٹتی ہے یہ اس کی فطرت ہے"

"ہمیں راحت کی زندگی بسر کرنی ہے تو اپنے دشمنوں سے عداوت نہ رکھنی چاہیئے۔ دشمنوں کے نرغے میں رہتے ہوئے اپنے دل کو دشمنی سے پاک رکھنا چاہیئے"

"غصّے پر محبت سے، بدی پر نیکی سے، فتح پاؤ، لالچ پر سخاوت سے جھوٹ پر سچ سے"

بُدھ نے نفسِ انسانی کی گہرائیوں میں اُتر کر احساسِ اَلَم کی عارفانہ تحلیل کی، جذبات و خواہشات کی تہ کے اندر پہنچ کر اس احساس کی جڑیں تلاش کیں۔ اور تہذیبِ نفس یعنی خیال قول اور عمل کو ایک اعلےٰ مقصد کے تابع کرنے کے لیئے روحانی اخلاق و ریاضت کا ایک مُہتم بالشان طریقہ ترتیب دیا۔ یہ اعلےٰ مقصد کامل روحانی سکون کی وہ کیفیت ہے جسے بُدھ نے "نروان" کے نام سے تعبیر کیا ہے اور جسے ہم نفسِ مطمئنہ کہہ سکتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:-

"جس شخص نے حقیقت کو جان کر آزادی اور اطمینان حاصل کر لیا اس کا خیال مطمئن، اس کا قول مطمئن، اس کا عمل مطمئن"

لوگوں کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ بُدھ کا "نروان" فنائے محض ہے۔ اب محققوں نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ صحیح نہیں۔

اگر یہ بات ہوتی تو بُدھ کے طریق اور ان کے ہم عصر سنیاسیوں کے طریق میں جو ترکِ عمل اور فنا کی تعلیم دیتے تھے کچھ فرق نہ رہتا۔ "نروان" فنا کا نام نہیں اور اس کا حاصل ہونا مرنے یا مُردوں کی طرح جینے پر منحصر نہیں۔ اِس سے مراد اس چیز کا فنا ہوجانا ہے جس کی وجہ سے آدمی آواگون کے چکر میں پڑ جاتا ہے یعنی خواہشِ نفس، طلبِ لذت، الفتِ ہستی۔ یہ ہے بُدھ کا نروان اور یہ انسان کو اسی زندگی میں حاصل ہو سکتا ہے۔ بُدھ کی ساری دلچسپی یہیں تک محدود ہے کہ انسان اس زندگی میں عالمگیر محبت کے ذریعے سے خواہشِ نفس اور احساسِ الم سے نجات پالے اور نفس مطمئنہ حاصل کرلے۔ اس کے بعد کوئی زندگی ہوگی یا نہیں ہوگی اس سے ان کو کوئی واسطہ نہیں۔ معلوم ہوتا ہے انھیں یہ اندیشہ تھا کہ پرلوک، آتما، برہمہ ان مسائل کے چکر میں پڑ کر لوگ موجودہ زندگی کے مسئلے سے غافل ہو جائیں گے۔ اِس لئے جتنے سوالات ان چیزوں کے بارے میں کئے جاتے تھے وہ ان کا کوئی جواب نفی یا اثبات میں نہیں دیتے تھے۔ ان کے اس طرز کی وجہ سے ان کی تعلیم کے نظری حصّے کے سمجھنے میں بڑی دقتیں ہوتی ہیں۔ کرم اور پُنر جنم کو ماننا اور روح کے وجود کو نہ ماننا، عالم مظاہر کو تسلیم کرتا اور جس حقیقت کے یہ سب مظاہر ہیں اس کے بارے میں

کچھ نہ کہنا، ایسی باتیں ہیں جن کی بنا پر کوئی فلسفیانہ یا مذہبی نظریہ جو نقص سے بری ہو قائم نہیں ہو سکتا۔ مگر سچ پوچھیئے تو بدھ کو فلسفے یا مذہب کا مکمل نظام تعمیر کرنا مقصود ہی نہ تھا جو وہ ان نظری مسائل میں الجھتے۔ وہ تو محض نیک اور پاک زندگی کے ایک ضابطے کی تلقین کرنا چاہتے تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ آگے چل کر ان کے پیروؤں نے ان کے اقوال کی بطور خود تفسیر کر کے بڑے بڑے پیچیدہ اور مہتم بالشان فلسفیانہ نظریات قائم کر لئے۔ انھوں نے زندگی کی بے حقیقی کے متعلق جو کچھ کہا تھا بعض نے اس کو لاشئیت کا فلسفہ بنا دیا اور بعض نے جو اپنشدوں کی تعلیم سے متاثر تھے اس سے وحدت الوجود کا فلسفہ اخذ کیا۔

بدھ نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ تہذیبِ نفس اور ترکِ دنیا کا جو نصب العین انھوں نے پیش کیا ہے اُسے حاصل کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔ اس لئے انھوں نے اپنے پیروؤں کی دو قسمیں قرار دیں۔ ایک تو بھکشوؤں کا منظم سلسلہ (سنگھ) دوسرے دُنیا داروں کی جماعت۔ بعض احکام سب کے لئے عام تھے جن میں سے یہ پانچ سب سے زیادہ اہم ہیں :-

۱- کسی جاندار کو نہ مارو۔

۲- کسی کی چیز بے اجازت نہ لو۔

۳- جھوٹ نہ بولو۔
۴- نشے کا استعمال نہ کرو۔
۵- زنا نہ کرو۔

یہ زندگی کے ابتدائی اصول ہیں جن کے بغیر کوئی اخلاقی جماعت وجود میں نہیں آسکتی۔ اِس لئے ان کی پابندی بھکشوؤں اور دُنیاداروں سب کے لئے لازمی قرار دی گئی۔ لیکن جو لوگ روحانی ترقی کی منزلیں طے کرکے نفس مطمئنہ حاصل کرنا چاہتے ہیں ان کو دُنیادار کی زندگی چھوڑ کر بھکشوؤں کی جماعت میں داخل ہونے اور ان اُصولوں پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا جو بُدھ نے اپنے پہلے خطبے میں بیان کیے تھے۔ ان کے لئے علاوہ مذکورہ بالا پانچ حکموں کے پانچ اور احکام بھی ہیں:-

۱- رات کو بے وقت نہ کھاؤ۔
۲- ہار نہ پہنو، خوشبو نہ لگاؤ۔
۳- زمین پر بستر بچھا کر سوؤ۔
۴- ناچنے گانے، بجانے اور ناٹک دیکھنے سے پرہیز کرو۔
۵- سونے چاندی کے استعمال سے پرہیز کرو۔

بھکشوؤں اور دنیاداروں کی تفریق ایک طرح کی مصالحت ہے جو بُدھ کو زندگی کے واقعی حالات سے کرنی

پڑی۔ اس نے بودھ تہذیب کی نشو و نما پر گہرا اثر ڈالا اور
عام زندگی پر ویدک ہندو تہذیب کے آخری زمانے میں جو
خالص مذہبی رنگ چھایا ہوا تھا اس میں ایک جھلک دُنیاوی
رنگ کی پیدا کردی۔ اسی طرح دوسری چیزوں میں بھی
انھوں نے مصالحت سے کام لیا۔ عام لوگوں میں ذات پات
کی تفریق کو جو صدیوں سے چلی آتی تھی، بُدھ نے بالکل ختم
کردینے کی کوشش نہیں کی لیکن سنگھ کے اندر ہر ذات کے
آدمی کو داخل کرکے انھوں نے اس تفریق کی مذہبی حیثیت کو
ختم کردیا۔ ویدک مذہب کی قربانیوں کی انھوں نے سختی سے
مخالفت کی لیکن ویدک دیوتاؤں کے عقیدے کے بارے
میں رواداری سے کام لیا۔ چنانچہ برہمہ اور دوسرے دیوتاؤں
کو بودھ مت کے پیرو فرشتوں کی حیثیت سے مانتے رہے۔
بُدھ کی وفات کے وقت ان کا پیام گنگا کی وادی میں
اس سرے سے اُس سرے تک بلکہ باہر بھی دور دور پھیل چکا
تھا اور ان کے پیروؤں کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی تھی
لیکن ابھی تک ان کی تحریک محض ایک اصلاحی تحریک تھی
اور اس نے جداگانہ مذہب کی شکل اختیار نہیں کی تھی۔ اس
لئے اس کے بڑھتے ہوئے اثر سے ہندو مذہب کو ڈرنے کی
کوئی وجہ نہیں تھی۔ ذات پات کے نظام کی جڑوں کو بُدھ

کی تعلیم نے کھو کھلا کرنا شروع کر دیا تھا مگر چونکہ عام طور پر بودھ مت کے پیرو اس نظام کو بظاہر تسلیم کرتے تھے اس لئے برہمنوں کو یہ خطرہ محسوس نہیں ہوا تھا کہ یہ نئی تحریک ان کے اقتدار کو ختم کر دے گی۔ ان کی نظر میں اس کی اہمیت خانقاہ نشینوں کی ایک جماعت سے زیادہ نہیں تھی۔ ویدک ہندو مذہب کی اس عہد کی کتابوں میں بدھ یا ان کے پیردوں کا ذکر تک نہیں آتا۔

بودھ تحریک کی نشو دنما کا پتہ جو کچھ چلتا ہے وہ بودھ مذہب کی مقدس کتابوں سے چلتا ہے۔ ان میں مرکزی اور بنیادی اہمیت رکھنے والا تین کتابوں کا سلسلہ تری پٹک (تین ٹوکریاں) کہلاتا ہے۔ پہلی کتاب "سُت" پانچ نکایوں یا مجموں پر مشتمل ہے۔ ان میں مہاتما بدھ کے خطبات یا ان کی تعلیمات درج ہیں۔ پانچویں مجموعے کے ایک حصّے میں بُدھ کے پچھلے جنموں کی کہانیاں ہیں جو جاتکوں کے نام سے مشہور ہیں۔ دوسری کتاب "وِنیہ" بھی پانچ حصّوں میں ہے جن میں بھکشوؤں کی زندگی کے متعلق مفصل ہدایات ہیں تیسری کتاب "ابھی دھم" سات حصوں میں نفسیاتی اور مابعد الطبیعی مسائل سے بحث کرتی ہے جن کو در اصل بُدھ کی تعلیم سے بہت کم تعلق ہے۔ بُدھ کے فلسفیانہ مذاق رکھنے والے پیروؤں

نے اِن کے بعض اشارات کی بنا پر یہ طلسم اذکار تیار کر لیا ہے۔
ان کتابوں کے مضامین مدتوں تک قلم بند نہیں ہوئے بلکہ زبانی
روایات کی شکل میں ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتے
رہے یہاں تک کہ دوسری صدی یا پہلی صدی مسیح میں پالی
زبان میں ضبطِ تحریر میں آ گئے۔ پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ "تری
پٹک" مہاتما بدھ کے کوئی سو سال بعد چوتھی صدی قبلِ مسیح میں مرتب
ہو گئی تھی لیکن فرانسیسی مستشرق سلویں لیوی اور دوسرے علما
کی تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ اس وقت تک تو پالی زبان ہی
وجود میں نہیں آئی تھی۔ بدھ کی اصلی تعلیم ماگدھی یا اردھ ماگدھی
زبان میں تھی جو صدیوں تک زبانی نقل ہوتی رہی اور کتاب کی
صورت میں اس وقت لکھی گئی جب شمالِ ہند کے وسطی علاقے کی
ایک زبان نشو و نما پا کر پالی زبان بن چکی تھی۔ "تری پٹک" کے
بعض حصوں میں خصوصاً جاتکوں میں پہلی صدی قبلِ مسیح کے
بعض واقعات کی طرف اشارات ہیں اس لئے تری پٹک کے
اس سے پہلے ترتیب پانے کا نظریہ قابلِ قبول نہیں۔ تھوڑے
دن بعد جب بودھ مت دو فرقوں میں تقسیم ہو گئی تو جنوبی بودھ
اسی پالی تری پٹک کو مانتے رہے لیکن شمالی بودھوں نے
اس کی شرحوں کو جو غیر خالص سنسکرت زبان میں لکھی گئی تھیں اور
اصل سے بہت کچھ مختلف تھیں اپنی کتبِ مقدسہ قرار دیا۔

بُدھ کی وفات کے بعد کوئی دو سو سال تک ایک طرف تو بُدھ کی اصلاحی تحریک روز بروز مقبولیت حاصل کرتی رہی اور دوسری طرف اس میں اور ہندو مذہب میں بُعد بڑھتا گیا اور وہ صرف ایک اخلاقی اور روحانی ضابطے تک محدود نہیں رہی بلکہ اس نے اپنے نظری عقائد بھی مرتب کر لئے اور ایک جداگانہ مذہب کی شکل اختیار کر لی مگر تیسری صدی قبلِ مسیح کے وسط تک بودھ مت ہندوستان کی عام زندگی میں ایک ضمنی رو سے زیادہ نہ تھی جو ایک کنارے پر بہہ رہی تھی۔ سب سے بڑی رَو بدستور ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کی تھی جس کی لہریں برابر پھیلتی چلی جاتی تھیں یہاں تک کہ چندر گپت موریہ کے زمانے میں بھی قومی سلطنت کے قیام نے اس میں اتنی وسعت اور وحدت پیدا کر دی کہ اس نے ہندوستانی زندگی کے اصلی دھارے کی حیثیت حاصل کر لی۔ بودھ مت کو زیادہ فروغ مگدھ اور اس کے آس پاس کے علاقے میں ہوا جہاں ہندو مذہب کو پہنچے ہوئے مقابلتاً کم عرصہ گزرا تھا اور اس نے ایسی مضبوطی سے جڑ نہیں پکڑی تھی جیسے مغربی ہند میں۔ باقی ملک پر بودھ تحریک کا اثر بہت کم پڑا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ بُدھ کی تعلیم کے بعض پہلو خصوصاً عالمگیر محبت اور خدمت کی روح اور معاشرتی مساوات کا جذبہ ہندوستانی ذہن کے لئے ایک خاص کشش

رکھتے تھے اور جہاں جہاں یہ تعلیم پہنچتی تھی عام لوگ اسے آسانی سے قبول کر لیتے تھے۔ لیکن اس زمانے میں آمد و رفت کی مشکلات اور اس بدامنی اور بے چینی کی وجہ سے جو چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی باہمی لڑائیوں نے پیدا کر رکھی تھی، کسی نئی تحریک کی تبلیغ و اشاعت ایک بہت ہی دیر طلب کام تھا اور معمولی حالات میں بودھ مت کو سارے ہندوستان میں پھیلنے کے لئے نہ جانے کتنی اور صدیاں درکار ہوتیں۔ مگر ایک غیر معمولی واقعہ نے اس کی اشاعت کی رفتار کو دفعتاً کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ چندر گپت موریہ کے پوتے اشوک نے جو اپنے دادا کی سلطنت سے بھی وسیع تر سلطنت کا مالک تھا بودھ مذہب اختیار کر لیا اور وہ بھی اس قدر جوش اور خلوص کے ساتھ کہ وہ خود بھکشوؤں کے سلسلے میں داخل ہو گیا اور اپنے نئے مذہب کی عالمگیر اشاعت کو اس نے اپنی زندگی کا سب سے بڑا مقصد بنا لیا۔ بودھ مذہب میں ایک زبردست قوت تسخیر تو پہلے ہی سے موجود تھی اب جو اسے امن و امان کی فضا ملی اور ایک زبردست سلطنت کے وسائل ہاتھ آئے تو اس نے تھوڑے ہی عرصے میں سارے ملک میں اپنا سکہ بٹھا دیا۔ مذہبی رواداری ہندوستانی ریاست کی پالیسی میں اس طرح پیوست ہو چکی تھی کہ اشوک نے انتہائی مذہبی جوش کے باوجود ہندو مذہب کو دبانے کی کوئی

کوشش نہیں کی اور اگر کرتا بھی تو کامیاب نہیں ہو سکتا تھا۔ ہندو مذہب اب بھی کم و بیش ہندوستان کے ہر حصّے میں اور خاص طور پر مغربی ہند میں موجود تھا۔ لیکن صدیوں تک اس کا اثر بودھ مذہب اور جین مذہب کے مقابلے میں کم رہا۔

(۲)

بودھ تہذیب کا دور

(سنہ ۲۶۰ ق۔م تا سنہ ۳۰۰ء)

بودھ مت نے موریہ سلطنت کی حمایت میں قومی مذہب بن کر زندگی کے ہر شعبے پر گہرا اثر ڈالا اور مجموعی طور پر ہندوستانی تہذیب کی سیرت اور صورت کو اس حد تک بدل دیا کہ وہ ایک نئی تہذیب بن گئی جسے بودھ تہذیب کہنا چاہیے۔ اشوک کے (سنہ ۲۶۰ ق۔م کے لگ بھگ) بودھ سنگھ میں شامل ہونے کے وقت سے لے کر گپت سلطنت کے قیام یعنی چوتھی صدی عیسوی کے شروع تک ساڑھے پانچسو سال کا زمانہ ہندوستان کی تاریخ میں بودھ تہذیب کا دور ہے۔ اگرچہ بودھ مذہب کو ہندوستان پر ایسا کامل تسلط جیسا کہ ویدک ہندو مذہب کو اس سے پہلے حاصل تھا، کبھی میسر نہیں آیا اور نہ صرف ہندو مذہب بلکہ جین مذہب بھی ایک عرصے تک اس کا خاصا طاقت ور حریف رہا

لیکن جہاں تک عام زندگی کا تعلق ہے وہ رنگ جو بودھ تہذیب نے پیش کیا تھا اس زمانے میں کم و بیش ملک پر چھایا رہا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشوک کے دورِ حکومت میں بودھ تہذیب ہندوستان کی قومی تہذیب تھی۔ اشوک کے بعد سیاسی انتشار کے ساتھ تہذیبی زندگی میں بھی تفریق شروع ہو گئی۔ ہندو مذہب نئی ذہنی تحریکوں سے قوت حاصل کر کے رفتہ رفتہ اپنے حریف کی طاقت کو کم کرنے لگا۔ پھر بھی اس دور کے آخر تک بودھ مذہب اور تہذیب کا پلہ بھاری رہا۔ اس کے علاوہ خود اس ہندو تحریک نے جو نئے سرے سے اٹھ رہی تھی بودھ تہذیب کے بہت سے عناصر کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لیا کہ وہ ہمیشہ کے لئے اس کا جز بن گئے۔ غرض بودھ تہذیب کو ہندوستان کی قومی تہذیب کی حیثیت تو بہت تھوڑے دن حاصل رہی لیکن صدیوں تک اس کا تسلط ملک کی ایک بہت بڑی جماعت پر رہا اور اس عرصے میں اس نے عام ہندوستانی ذہن پر اتنا گہرا اثر ڈالا کہ جب وہ ہندو تہذیب کے ہاتھوں ہندوستان سے جلا وطن ہوئی تو اس پر اپنا گہرا نقش چھوڑ گئی جو کبھی نہ مٹ سکا۔

بودھ مت کے بنیادی اصولوں کو جن کی تعلیم اس کے بانی گوتم بدھ نے دی تھی ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اب اختصار کے

ساتھ یہ بتائیں گے کہ اِن اُصولوں کی بنا پر جس تہذیب کی تعمیر ہوئی اِس کی نمایاں خصوصیات کیا تھیں۔ سب سے پہلے ہم بودھ ریاست پر ایک نظر ڈالتے ہیں اس لئے کہ بودھ تہذیب کو قومی تہذیب کی حیثیت اسی وجہ سے حاصل ہوئی کہ ہندوستان کی سب سے بڑی ریاست نے اس کی سرپرستی کی۔ اور اس کی یہ حیثیت اس ریاست کے زوال کے ساتھ ہی ختم ہوگئی۔ بودھ راجا ہندوستان میں بہت سے گزرے اور ان میں سے بعض بڑی بڑی سلطنتوں کے مالک تھے لیکن صحیح معنوں میں بودھ مت کے اُصولوں پر پوری اُترنے والی صرف اشوکِ اعظم کی ریاست تھی۔

(الف)

پچھلے باب میں ہم مگدھ سلطنت کے بانی چندرگپت موریہ کا ذکر کرچکے ہیں۔ چندرگپت کے بعد ۲۹۰ ق۔م میں اس کا بیٹا بندوسارا اور ۲۶۹ ق۔م میں اس کا پوتا اشوک "دیوانام پریہ" (دیوتاؤں کے محبوب) کا لقب اختیار کرکے مگدھ کے تخت پر بیٹھا اپنی حکومت کے پہلے آٹھ سال میں اشوک نے توسیعِ سلطنت کی خاندانی پالسی کو جاری رکھا۔ اڑلیسہ جو اس زمانہ میں کالنگ کہلاتا تھا موریہ خاندان سے پہلے نند خاندان کے عہد میں مگدھ

کی سلطنت کا ایک جز تھا۔ لیکن نند سلطنت کے زوال کے دوران میں اس سے الگ ہوگیا تھا۔ اشوک نے اس علاقے پر چڑھائی کی اور بڑی سخت خونریزی کے بعد اُسے فتح کر لیا۔ اس خونریزی نے اشوک کے دل پر اتنا اثر ڈالا کہ اس کی سیرت میں اور اس کی پالیسی میں یک بیک کایا پلٹ ہوگئی اور اس نے فیصلہ کر لیا کہ آئندہ ملکوں کو تلوار کے زور سے فتح کرنے کے بجائے دلوں کو محبت کی قوت سے تسخیر کرے گا۔ بودھ مذہب کا پیرو تو وہ پہلے سے تھا لیکن اب بُودھ کی تعلیم اس کے دل کی گہرائی میں اُتر گئی۔ وہ بھکشوؤں کے سلسلے میں داخل ہوگیا اور اس نے بودھ مذہب کی اشاعت اور اس کی بنیاد پر ایک اخلاقی ریاست کی تعمیر کو اپنی زندگی کا مقصد بنا لیا۔ کلنگ کی فتح کے بعد اشوک کی ریاست انتہائی جنوبی ٹکڑے کو چھوڑ کر سارے ہندوستان میں پھیلی ہوئی تھی۔ اس کی ساخت وہی تھی جو چندرگپت کے زمانے سے چلی آتی تھی یعنی جاگیری وفاقی۔ لیکن اس کے اندر اب بُدھ کی تعلیم کے فیضان سے محبت اور خدمت کی روح سرایت کر گئی تھی۔

اشوک کے طرزِ حکومت کا پتہ ان فرمانوں سے چلتا ہے جو اس نے پتھر کی چٹانوں پر کھُدوا کر ملک کے مختلف حصّوں میں نصب کرا دئے تھے۔ اپنی پدرانہ حکومت کے اصول کو اس نے

اپنے ایک فرمان میں یوں بیان کیا ہے "جس طرح انسان اپنے بچے کو ایک سمجھ دار کھلائی کے سپرد کرکے مطمئن ہو جاتا ہے اس امید پر کہ یہ سمجھ دار کھلائی میرے بچے کو اچھی طرح رکھے گی اسی طرح میں نے لاجکوں کو دیہاتیوں کی فلاح و بہبود کے لئے مقرر کیا ہے" "لوگوں کو یہ بتانا چاہیئے کہ" دیوانام پریہ" ان کے باپ کی طرح ہے۔" دیوانام پریہ" انھیں اپنی جان کے برابر عزیز رکھتا ہے اور اپنی اولاد سمجھتا ہے"۔ اشوک کی یہ شفقت ہر مذہب ہر طبقے اور ہر خطے کے لوگوں پر یکساں تھی۔ اس کے نزدیک کل شہریوں کی مادی اور روحانی ہر قسم کی فلاح کا انتظام کرنا ریاست کا فرض ہے۔ چنانچہ ایک طرف تو اس نے مفادِ عامہ کے کاموں پر اور دوسری طرف اخلاقِ عامہ کی درستی پر اپنی پوری توجہ صرف کر دی۔

اِس نے ملک کے ہر حصے میں سڑکیں تعمیر کرائیں، ان کے کنارے سایہ دار درخت لگوائے، تھوڑے تھوڑے فاصلے پر باولیاں کھدوائیں اور پیاؤ بنوائے جہاں پیاسوں کو پانی پلایا جاتا تھا۔ اِس نے ہر قسم کی جڑی بوٹیوں اور ان پھلوں کی کاشت کو جو دوا میں کام آتے ہیں بہت ترقی دی اور آدمیوں اور جانوروں کے علاج کے لئے شفا خانے کھلوائے، خیرات کا بہت معقول اور وسیع پیمانے پر انتظام کیا گیا۔ راجا اور اس کے خاندان والوں کی

طرف سے اوقات قائم گئے جن کی آمدنی محتاجوں میں تقسیم ہوتی تھی اور دوسرے خیراتی کاموں میں صرف کی جاتی تھی۔ اور راجا کی تقلید میں پرجا بھی ان کاموں میں سرگرمی دکھانے لگی۔

اخلاقی اصلاح کے لئے جہاں تک تلقین کام دے سکتی ہے اشوک نے اس میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ اِس زمانے میں نشر و اشاعت کی جو بہترین صورت ممکن تھی وہ اشوک نے اختیار کی یعنی میلوں اور مجمعوں میں مذہبی اور اخلاقی تمثیلیں دکھانے کا اہتمام کیا اور پتھر کی چٹانوں پر نصیحتیں اور ہدایتیں کھدوا کر سارے ملک میں جابجا نصب کرائیں۔ یہ نصیحتیں کسی خاص مذہب کے عقائد سے تعلق نہیں رکھتیں بلکہ اخلاق و معاشرت کا ایک عام بلند اور پاکیزہ نصب العین پیش کرتی ہیں جسے اشوک "دھم" کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ زور قدیم ہندو روایات کے مطابق والدین کی اطاعت اور بزرگوں کی تعظیم پر دیا گیا ہے۔ مذہبی رواداری بھی اشوک کے نظام اخلاق میں اہم درجہ رکھتی ہے۔ اس کا حکم ہے کہ بودھ بھکشوؤں اور برہمنوں کی یکساں سرپرستی اور تعظیم کی جائے "جو کوئی عقیدت کے جوش میں اپنے مذہب کی تعریف کرتا ہے اور دوسرے مذہبوں کو بُرا کہتا ہے در اصل وہ اس فعل سے اپنے مذہب کو بہت سخت نقصان پہنچاتا ہے۔ اِس لئے

سب سے بہتر یہ ہے کہ آپس میں اتحاد رہے ۔ ایک دوسرے کے اخلاقی احکام کو غور سے سُنے اور ان پر عمل کرے " دیوا نام پریہ" کی تمنّا ہے کہ ہر مذہب کے لوگ علم و فضل سے آراستہ اور اپنے عقیدے میں کھرے ہوں " نوکروں اور غلاموں سے اچھا سلوک کرنے کی تاکید کی گئی ۔ جانوروں کو اذیت پہنچانے کی ممانعت ہو گئی اور ان کو ذبح کرنے پر سخت پابندیاں عائد کی گئیں ۔ انتہائی رواداری کے باوجود اشوک نے جانوروں کی قربانیوں، خلافِ تہذیب رسموں اور ان تہواروں کی قطعاً ممانعت کر دی تھی جن میں جانور لڑائے جاتے تھے یا اخلاقی بے اعتدالیاں کی جاتی تھیں ۔ ظاہر ہے کہ عام طور پر ہندوان باتوں کو مذہب میں مداخلت سمجھ کر بہت برہم ہوئے ہوں گے خصوصاً ویدک قربانیوں کی ممانعت پر سخت احتجاج ہوا ہوگا ۔ لیکن تاریخی شہادت یہی بتاتی ہے کہ اشوک ان احکام کی تعمیل کرانے میں کامیاب ہوا ۔ اپنی تخت نشینی کے تیرھویں سال اس نے اخلاقی تلقین اور احتساب کے کاموں کے لئے خاص سرکاری افسر مقرر کئے جو " دھم مہا ماتر" کہلاتے تھے ۔ یہ محتسب مذہبوں کے لئے الگ الگ مقرر کئے گئے تھے اور اس بات کے ذمہ دار تھے کہ ہر مذہب کے پیروؤں سے خود ان کے مذہبی احکام اور ریاست کے اخلاقی ضوابط کی پابندی کرائیں ۔

اگرچہ بعض اصلاحوں کو عمل میں لانے کے لئے اشوک کو دوسرے مذہبوں کی آزادی میں کسی قدر مداخلت کرنی پڑی لیکن اس کا "دھم" مجموعی طور پر ایک ضابطہ اخلاق تھا جو کسی خاص مذہب یا عقیدے سے تعلق نہیں رکھتا تھا۔ اشوک میں بے تعصبی اور وسعتِ قلب اس حد تک تھی کہ بعض علما کو اس کے بودھ ہونے میں شبہہ ہے۔ لیکن کولمبی، سارناتھ اور سانچی کی لاٹھوں پر اس کے جو احکام کندہ ہیں ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف بودھ مت کا پیرو تھا بلکہ بودھ سنگھ کا سردار بن گیا تھا۔ ہندو ریاست میں تو برہمنوں کو جو علم و فضل یا زہد و تقدس میں ممتاز تھے، مشیروں کی حیثیت سے ملکی معاملات میں بہت کچھ دخل تھا گو یا کسی حد تک ریاست مذہب کی تابع تھی لیکن بودھ ریاست میں کم سے کم اشوک کے زمانے میں معاملہ برعکس ہو گیا یعنی راجا مذہب کا سردار سمجھا جانے لگا۔ چنانچہ جب اشوک کو یہ خطرہ محسوس ہوا کہ اختلافِ عقائد کی وجہ سے بودھ مت کے پیرو دو فرقوں میں تقسیم ہو جائیں گے تو اس نے مداخلت کر کے اس کا سدِ باب کر دیا سارناتھ کی لاٹھ پر اس کا یہ حکم کندہ ہے۔

"جو بھکشو یا بھکشنی سنگھ میں تفرقہ ڈالے اُسے سفید کپڑے پہنا کر خانقاہ کے باہر رکھا جائے"۔ اسی سلسلے میں بودھ مت

کے مہاماتروں کے نام مذہبی تعلیم کے بارے میں مفصل ہدایات ہیں اس کے علاوہ اس نے بودھ مذہب کی تبلیغ کے لئے نہ صرف ہندوستان کے مختلف حصّوں میں بلکہ لنکا، برما، باختر، شام، مصر، مقدونیہ اور دوسری یونانی ریاستوں میں معلّم بھیجے۔

اس اخلاقی ریاست کا مرکز راجا کی ذات تھی۔ دھرم کے مطابق قانون بنانا اور اُسے نافذ کرنا، ریاست کے افسروں کو ہدایتیں دینا اور ان کے کام کی نگرانی کرنا خود راجا کا کام تھا۔ اس کا ایک پردھان منتری (وزیراعظم) تھا جو اماتیہ کہلاتا تھا۔ باجگزار ریاستوں کو چھوڑ کر اشوک کی اصل ریاست صوبوں میں تقسیم تھی جن میں سے چار اہم صوبے یعنی اجین، ٹکشیلا، کلنگ (اڑیسہ) اور سورنا نگری (جنوبی ہند کا ایک حصّہ) راجا کے قریبی رشتہ داروں کے زیرِ حکومت تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاہی خاندان کے لوگوں کو صوبہ داروں کے عہدے پر مقرر کرنے کا دستور عام تھا اس لئے کہ اشوک بھی تخت پر بیٹھنے سے پہلے ایک صوبے کا حاکم تھا۔ خود راجا اور صوبہ داروں کی مدد کے لئے مشیروں کی مجلسیں تھیں جو اعلےٰ عہدے داروں پر مشتمل تھیں انھیں "پرشد" کہتے تھے۔ پرشد کے ارکان ہر معاملے میں آزادی سے رائے دیتے تھے اور اگر ان میں آپس میں اختلاف ہوتا یا ان کی رائے راجا کی رائے سے مختلف ہوتی تو وہ جہاں کہیں بھی ہوں سے اطلاع

پہنچ جاتی تھی اور وہ معاملے پر دوبارہ غور کرتا تھا۔ صوبہ دار اور پرشد کے ماتحت مہاماتر تھے۔ افسروں کا یہ طبقہ کم و بیش موجودہ سول سروس کی طرح ہر محکمے کے اعلیٰ عہدوں پر قابض تھا۔ کچھ اور عہدے دار لاجک یا راجک کہلاتے تھے اور افسرانِ مال اور حکام عدالت دونوں کے فرائض انجام دیتے تھے۔ ان کے نیچے عہدہ داروں کے اور کئی درجے تھے۔ ان سب لوگوں کے ذمے معمولی فرائض کے علاوہ اخلاقِ عامہ کی اصلاح اور نگرانی کا کام بھی تھا مگر خاص طور پر اخلاقی تلقین اور احتساب کے کاموں کے لئے دھم مہاماتر مقرر کیے گئے تھے۔

عدالت کے حکام کو اشوک نے مختلف فرامین میں مفصل ہدایات دی ہیں اور بیدار مغزی، ذہنی توازن اور انصاف کی تاکید کی ہے۔ مہاماتروں کا ایک خاص طبقہ اس نے اس غرض سے مقرر کیا تھا کہ دورہ کرکے عدالتوں کا معائنہ کرتا رہے۔ معلوم ہوتا ہے اشوک اس نظریہ کا قائل تھا کہ سزا کا مقصد انتقام نہیں بلکہ اصلاح ہونا چاہیئے۔ اسی نقطۂ نظر کے ماتحت اس نے قانونِ تعزیرات میں ترمیمیں کیں۔ جن لوگوں کو موت کی سزا دی جاتی تھی انھیں تین روز کی مہلت ملتی تھی تاکہ ان کے عزیز عدالت میں رحم کی درخواست پیش کرسکیں یا کم سے کم مجرم توبہ استغفار کرکے اپنے آپ کو سفرِ آخرت کے لئے تیار کرلے۔ جہاں رحم کا موقع ہوتا رحم کیا جاتا

مگر عموماً اشوک کا انصاف بڑا سخت ہوتا تھا یہاں تک کہ جب اس کا بھائی مہندر عدالت سے مجرم قرار پایا تو اشوک نے خود اس کی موت کا حکم صادر کیا۔ سزائے موت کے علاوہ قید کی سزا کا رواج موریہ ریاست میں اشوک سے پہلے سے چلا آتا تھا۔ اپنی حکومت کے ابتدائی زمانے میں اشوک قیدیوں پر بہت سختی کرتا تھا لیکن آگے چل کر اِس کا سلوک ان کے ساتھ بہت بہتر ہو گیا۔ اِس کی تاجپوشی کی سالگرہ کے موقع پر ہر سال کچھ قیدی چھوڑے جاتے تھے۔ یوں بھی بہت سے بوڑھے قیدی رہا کر دیئے جاتے تھے اور بیماروں کی بیڑیاں کاٹ دی جاتی تھیں۔ بعض صورتوں میں قیدیوں کے بال بچوں کی پرورش کا انتظام ریاست کی طرف سے ہوتا تھا۔

باقی انتظامات اشوک کے زمانے میں وہی تھے جو چندر گپت موریہ کے زمانے میں تھے اور جن کا ذکر میگاستھینس کے حوالے سے اوپر آچکا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ جب اشوک نے ریاست کی قریب قریب ساری آمدنی مذہبی تبلیغ کے کاموں میں صرف کرنی شروع کر دی تو اس کے وزیروں نے اُسے تخت سے معزول کر دیا۔ اِس سے ایک طرف تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ راجا کا ریاست کی آمدنی کے بہت بڑے حصے کو کسی ایک مذہب کی اشاعت کے لئے صرف کرنا

قدیم ہند میں قابلِ اعتراض سمجھا جاتا تھا۔ اور دوسرے یہ کہ پرجا کے مفاد کے لئے راجا معزول بھی کیا جا سکتا تھا۔

غرض بودھ ریاست نے مجموعی طور پر ہندو ریاست کی روایات کو قائم رکھا۔ وہ ہندو ریاست کی طرح اپنے سیاسی دستور کے لحاظ سے جاگیری وفاقی، اور دائرہ عمل کے لحاظ سے تہذیبی ریاست تھی جسے اس معنی میں مذہبی بھی کہہ سکتے ہیں کہ راجا ملک کے قانون وانصاف اور عام اخلاقی پالسی کی بنا خود اپنے مذہب پر رکھتا تھا، اگرچہ دوسرے مذاہب کے ساتھ وہ رواداری کا برتاؤ کرتا تھا اور ان کو عقیدے اور عمل کی زیادہ سے زیادہ آزادی، جہاں تک وہ ریاست کی عام پالسی کے خلاف نہ ہو، دیتا تھا۔ البتہ اتنا فرق ضرور تھا کہ ہندو ریاست میں مذہبی طبقے یعنی برہمنوں کو مشیروں کی حیثیت سے دخل تھا لیکن بودھ ریاست میں برہمن تو کیا بودھ بھکشو بھی کوئی دخل نہیں رکھتے تھے۔ اس کے برعکس راجا کو ایک حد تک مذہبی سردار کا رتبہ حاصل تھا۔ آگے چل کر ہندو ریاست میں راجا کی جو حیثیت ہوگئی وہ بودھ مذہب ہی کا اثر تھا۔

برہمنوں کا اقتدار بودھ تہذیب کے زمانے میں نہ صرف ریاست میں بلکہ عام طور پر سماج میں بہت کم ہوگیا۔ بودھ تحریک نے ہندوستان کے معاشرتی نظام میں سب سے بڑی تبدیلی

یہی کی کہ ذاتوں کی تفریق کو اگر مٹایا نہیں تو اس کی اہمیت کو ضرور کم کر دیا۔ بودھ سنگھ نے اپنے دروازے ہر ذات کے آدمی کے لئے کھول کر ذات پات کے نظام کی مذہبی بنیاد کو ہلا دیا۔ عام سماجی زندگی میں ذاتوں کا فرق قائم رہا لیکن ان کے مدارج کی ترتیب کسی قدر بدل گئی، یعنی امرا جو عموماً چھتری تھے اور دولت مند تاجر جو عموماً ویش تھے برہمنوں سے زیادہ معزز سمجھے جانے لگے۔ البتہ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ جس طرح بودھ مذہب کا زور اس کے انتہائی عروج کے زمانے میں بھی مشرقی ہند میں زیادہ اور مغرب میں کم رہا اسی طرح معاشرتی نظام پر جو اثر اس نے ڈالا وہ مگدھ اور وادیٔ گنگا میں بہت زیادہ اور پنجاب، گجرات وغیرہ میں محض برائے نام تھا۔ یہاں برہمنوں کا اقتدار بودھ تہذیب کے دور میں بھی بدستور قائم رہا۔

بودھ مذہب کا ایک اور اہم اثر یہ تھا کہ جانوروں کی قربانی جسے اشوک نے اپنے زمانے میں بالکل موقوف کر دیا تھا۔ عام ہندو سماج میں ہمیشہ کے لئے بند ہو گئی۔ صرف بعض فرقوں مثلاً کالی کے پوجنے والوں میں باقی رہی۔ جانوروں کی قربانی کو موقوف کرانے، گوشت خوری ترک کرانے اور عام طور پر اہنسا کو رواج دینے میں بودھ مت کے ساتھ جین مت کا بھی بڑا حصہ ہے۔

(ب)

سیاست اور معاشرت کے علاوہ علم اور تعلیم کو بھی بودھ تحریک نے بہت متاثر کیا۔ بُدھ سے پہلے علمی اور مذہبی زبان سنسکرت تھی۔ سب مقدس کتابیں ویدک اور سنسکرت زبانوں میں تھیں جنھیں صرف برہمن اور چھتری ہی سیکھ سکتے تھے۔ اس لئے تعلیم صرف ان ہی اونچی ذاتوں تک محدود تھی۔ بُدھ کی مساوات پسندی کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ اُنھوں نے اپنے پیام کی تبلیغ کے لئے سنسکرت کی جگہ عام بول چال کی زبان کو اختیار کیا تاکہ حق کی دولت خاص و عام سب کے حصے میں آئے ان دنوں بُدھ کے وطن میں ہندی آریائی زبان کی مشرقی بولی رائج تھی۔ اسی کو بُدھ نے اپنے عقیدے کی تلقین کا ذریعہ بنایا غالباً اشوک کے زمانے تک یہ زبان جو بُدھ کے پیرووں کی مذہبی زبان بن گئی تھی بودھ مت کے ساتھ ساتھ دور دور پہنچ چکی تھی اور ہندوستان کے مختلف حصوں میں لوگ اِس سے واقف تھے۔ اسی لئے اشوک نے جو فرامین چٹانوں پر کندہ کرائے ان میں یہی زبان استعمال کی۔ یہ کتبے جو ہندوستان میں تحریر کے قدیم ترین نمونے ہیں براہمی رسم الخط میں ہیں جو کسی سامی ماخذ سے ہندوستان پہنچا اور جس سے موجودہ دیوناگری

وغیرہ نکلی۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں تحریر کا فن ہندوستان میں رائج ہو چکا تھا اور اکثر حصّوں میں لوگ براہمی رسم الخط میں لکھ پڑھ سکتے تھے ورنہ اشوک کا اپنے فرامین چاپی ستونوں پر کندہ کرانا بالکل بے معنی ہوتا۔ آگے چل کر جب بودھ مت کی مقدس کتابیں پہلے پہل ضبطِ تحریر میں آئیں تو وسطی علاقے کی ایک زبان جو پالی کہلاتی تھی مشرقی بولی سے کہیں زیادہ مقبولیت حاصل کر چکی تھی اِس لئے یہ کتابیں اسی زبان میں لکھی گئیں۔ غرض ابتدائی بودھ مت نے عوام کی زبان کو مذہبی زبان بنا کر تعلیم کا دروازہ عوام کے لئے کھول دیا اور اس طرح ذات پات کے نظام پر ایک اور کاری ضرب لگائی۔

جہاں تک علوم و فنون کا تعلق ہے بودھ مذہب والوں کی دلچسپی عموماً اپنے مذہبی علوم تک محدود رہی۔ ذہنی اقلیم پر اس دور میں برہمن ہی قابض رہے۔ چنانچہ فلسفہ، مذہبی قانون اور سیاسیات و اقتصادیات کے مہتم بالشان نظام فکر جو اس عہد میں تعمیر ہوئے، اور رزمیہ شاعری کے شاہکار جو اس کے آخری حصّے میں تصنیف کئے گئے، ان سب کا سہرا برہمنوں ہی کے سر ہے۔ یہاں تک کہ خود بودھ مذہب کی فلسفیانہ تعبیر لا شیئیت اور عینیت کے نظاموں کی شکل میں، اُن ہی برہمنوں کا کارنامہ ہے۔ جو بودھ سنگھ میں شریک ہو گئے تھے۔

(ج)

ہندوستانی ذہن کو غیر معتدل رہبانیت پسندی سے نجات دلا کر اس میں جو تازگی اور جولانی بودھ مت نے پیدا کر دی تھی وہ فن تعمیر اور فنونِ لطیفہ کی ترقی کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ موریہ سلطنت سے پہلے ہندوستان میں عموماً لکڑی کی عمارتیں بنتی تھیں اس لئے ان کا کوئی نمونہ زمانہ کی دستبرد سے نہیں بچ سکا۔ پتھر کو عمارت کے لئے استعمال کرنا اشوک سے کچھ پہلے شروع ہو چکا تھا لیکن بڑے پیمانے پر پتھر کی عمارتیں سب سے پہلے اشوک نے بنوائیں اور اس کے بعد ان کا عام رواج ہو گیا۔ ان میں سے شاہی محل کو تو زمانے نے مٹا دیا لیکن بعض اسٹوپ، ستون، وہار (خانقاہیں) اب تک باقی ہیں۔ اسٹوپ کے نمونے سانچی اور بارہٹ میں اب تک نظر آتے ہیں۔ ان کے جنگلوں اور پھاٹکوں پر جو نقش و نگار کندہ ہیں ان کے موضوع مذہبی نہیں، بلکہ دنیاوی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں اور اس زمانے کی معاشرت کی چلتی ہوئی تصویریں پیش کرتے ہیں۔ ستون سخت سنگ خارہ کے ایک ٹکڑے کے ترشے ہوئے چالیس سے لے کر پچاس فٹ تک اونچے ہوتے تھے اور ان کی سطح کو اس قدر رگڑتے تھے کہ شیشے کی طرح چمکنے لگتی تھی۔ اس کے اوپر کے حصے میں چوکور پایہ دے کر اس پر

گھنٹی کی شکل کا مرگول اور کوئی خاص علامت، عموماً شیر کی صورت بنی ہوتی تھی۔ ان میں سب سے نمایاں سارناتھ کا ستون ہے۔ اس پر شیروں کی چار شاندار مورتیں دھرم چکر کو لئے کھڑی ہیں۔ بنانے والے نے ان شیروں کے پٹھوں کا کھچاؤ اور رگوں کا ابھار دکھا کر ان کی طاقت کو ظاہر کرنے میں کمال کر دیا ہے۔

بودھ آرٹ کا مایۂ ناز کارنامہ اجنتا کے غاروں کے دیوار اور ان کی دیواروں کے نقش و نگار ہیں، ان تصویروں میں جو دوسری صدی قبل مسیح سے لے کر پانچویں صدی عیسوی تک بنائی گئیں بودھ آرٹ کی خصوصیات اپنی مکمل شکل میں نظر آتی ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ چیز قابلِ غور ہے کہ اجنتا کی نقاشی صحت اور خوبی کے لحاظ سے اس پائے کی ہے کہ ہم اسے صدیوں کی فنی نشو و نما کا نتیجہ سمجھنے پر مجبور ہیں۔ چونکہ ویدک ہندو عہد میں نقاشی کوئی قابلِ ذکر حیثیت نہیں رکھتی تھی اِس لئے صرف یہی توجیہ ممکن ہے کہ اجنتا کے آرٹ کا سلسلہ جنوبی ہند کی دراوڑی تہذیب کی معرفت وادیٔ سندھ کی قدیم تہذیب سے ملتا ہے۔

اس نظریئے کو تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ آرٹ دراوڑی ذہن کی پیداوار ہے جسے بودھ مت کی مساوات پسندی کی بدولت قومی تہذیب میں حصہ لینے کا موقع ملا تھا، یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ان مرقعوں میں آریوں کے پہلو بہ پہلو غیرآری

قوموں مثلاً ناگ وغیرہ کی صورتیں کیوں اس قدر نمایاں حثیت
رکھتی ہیں۔ دوسری خصوصیت جو ان تصویروں میں اور بودھ
عہد کے کل آرٹ میں نظر آتی ہے ضبط و اعتدال ہے، یعنی
زیادہ آرائش اور تکلف سے پرہیز اور جذبات کے اظہار میں
ایک مناسب حد سے آگے نہ بڑھنا۔ یہ بھی بودھ مذہب کی
تعلیمات کا بلا واسطہ اثر ہے۔ تیسری خصوصیت جو بودھی ستو
پدم پانی کی دلکش تصویر سے ظاہر ہوتی ہے یہ ہے کہ گہری
روحانیت اور باطنیت کے ساتھ بودھ آرٹ میں کائنات
کے ظاہری حسن وجمال سے لطف اندوز ہونے کا جذبہ بھی رچا
ہوا ہے۔

(د)

اِس تہذیب کا ایک مختصر سا خاکہ پیش کرنے کے بعد جو
بودھ مذہب کی بنیاد پر تعمیر ہوئی تھی ہمیں ایک نظر اس پر
ڈالنی ہے کہ مسیحی سنہ کی ابتدائی صدیوں میں کن اسباب کی
بنا پر اس مذہب کا اثر ہندوستان میں گھٹنے لگا۔ حالانکہ اسی
زمانہ میں یہ ایشیا کے بعض اور ملکوں میں روز بروز پھیل رہا تھا۔
بظاہر تو اس کی بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ موریہ خاندان
کے زوال کے بعد ایک عرصے تک یہ حکومت کی سرپرستی سے

محروم رہا بلکہ پشپیہ متر جس نے موریہ سلطنت کو ختم کرکے مگدھ میں سُنگ خاندان کی حکومت کی بُنیاد ڈالی، اس مذہب کا سخت دشمن تھا۔ وہ ان معدودے چند اشخاص میں سے ہے جنھوں نے ہندوستانی حکمرانوں کی مذہبی رواداری کی روایات کی خلاف ورزی کی یعنی اس نے محض مذہبی تعصب کی بنا پر بودھ مت والوں پر طرح طرح کے ظلم کئے۔ سُنگ خاندان کے بعد مگدھ پر کنو خاندان کی حکومت رہی اور آخر میں وسطِ ہند کے آندھرا راجاؤں نے اس ملک کو فتح کیا۔ یہ سب حکمران ویدک ہندو مذہب رکھتے تھے اور اگرچہ عام طور پر انھوں نے اپنی بودھ رعایا کو مذہبی آزادی دے رکھی تھی مگر ظاہر ہے کہ ان کے زمانے میں بودھ مت ریاست کا مذہب نہیں رہا تھا۔

در اصل ہندوستان میں بودھ مت کے زوال کا سبب یہ نہیں تھا کہ وہ حکومت کی سرپرستی سے محروم ہو گیا تھا۔ اس لئے کہ یہ صورت تو صرف مشرقی اور وسطی ہند میں تھی۔ شمال مغربی ہند میں بودھ مت کو موریہ سلطنت کے خاتمے کے بعد بھی سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل رہی۔ ۱۸۰ ق۔م کے لگ بھگ یونانیوں نے جو ریاستیں قائم کی تھیں ان کے حکمرانوں نے بودھ مذہب اختیار کر لیا تھا۔ ان میں سب سے بڑے اور طاقتور فرمانروا مناندر کے متعلق تو یہاں تک

کہا جاتا ہے کہ وہ بودھ بھکشوؤں کے سلسلے میں داخل ہو گیا تھا۔ پھر جب ۲۰ء میں کُشان قوم نے آکر یونانی ریاستوں کا خاتمہ کر دیا اور اپنی وسیع ریاست قائم کی تو اس کے حکمرانوں کے دلوں کو بھی بودھ مذہب نے مسخر کر لیا اور کنشک کے زمانے میں تو کم وبیش اشوک کی ریاست کے نمونے کی ایک زبردست بودھ ریاست بن گئی۔ اس کے کئی سو سال بعد قنوج کی سلطنت کا بانی ہرش وردھن بھی بودھ مذہب کا پیرو تھا۔ لیکن بودھ مذہب کو قومی مذہب کا، اور بودھ تہذیب کو قومی تہذیب کا درجہ موریہ سلطنت کے زوال کے بعد پھر کبھی حاصل نہ ہو سکا بلکہ اس کی مقبولیت رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی یہاں تک کہ گپت سلطنت کے آغاز میں وہ ایک چھوٹی جماعت کا مذہب بن کر رہ گیا اور پھر آئندہ پانچ صدیوں میں رفتہ رفتہ ہندوستان سے غائب ہی ہو گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بودھ مذہب کے انحطاط کی وجہ درحقیقت سلطنت کی سرپرستی سے محرومی نہیں تھی بلکہ ہمیں اس کی وجہ معلوم کرنے کے لئے سطح کے نیچے ذرا گہری نظر ڈالنی ہوگی۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ جب گوتم بُدھ نے اپنی تعلیم شروع کی تو اس کی حیثیت محض ایک اصلاحی تحریک یا تہذیب نفس کے ایک عملی ضابطے کی تھی۔ وہ کسی نئے مذہب کی بنیاد نہیں ڈالنا چاہتے تھے بلکہ اپنے عہد کے مذہبی احساس میں جو کمی

محسوس ہوئی اُسے پورا کرنا مقصود تھا چنانچہ ان کا سارا زور
ہم آہنگ اخلاقی عمل، ہمدردی، محبت اور معاشرتی مساوات
کی تلقین پر رہا۔ آگے چل کر جب ان کی تعلیم کی بنا پر ایک جداگانہ
مذہب تعمیر کیا گیا تو اس کے لئے اُن چیزوں کے اضافے کی ضرورت
ہوئی جن کے بغیر نہ کوئی مذہب مکمل ہو سکتا ہے اور نہ مقبولیت
حاصل کر سکتا ہے یعنی مبداء و معاد کا عقیدہ اور معبود کا تصور۔
بدھ کا طرزِ خیال ان سوالات کے بارے میں محض منفی تھا یعنی وہ
ان کا کوئی جواب نہیں دیتے تھے بلکہ پوچھنے والوں کو پوچھنے سے
منع کر دیتے تھے۔ کائنات کی حقیقت کے بارے میں انھوں
نے جو کچھ کہا تھا اس سے صرف یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا تھا کہ دُنیا
میں صرف احوال و مظاہر کا وجود ہے جو ہمیشہ تغیّر کی حالت میں
رہتے ہیں اور ان کی تہہ میں کوئی مستقل وجودِ حقیقی یا جوہر نہیں۔
گویا وہ نہ تو روح کو تسلیم کرتے تھے اور نہ مادے کو بلکہ صرف کثرت
مظاہر کے وجود کو۔ اس کی بنیاد پر ناگارجن نے ایک مفصل فلسفیانہ
نظریہ قائم کیا جو مادھیمک کے نام سے مشہور رہا ہے اس میں بدھ
کے قول کو اس کے منطقی نتیجے تک پہنچا کر کائنات کی ہستی کو
محض فریبِ نظر ثابت کیا گیا ہے جو سب آلام کا باعث ہے،
اور نروان یا نجات کو اس فریب کا مٹ جانا یعنی عدم محض کی
حالت تصور کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نفی ہستی کا نظریہ خود

بودھ مذہب کے حلقے کے اندر بھی مقبول نہیں ہو سکتا تھا او رنہیں ہوا۔ لیکن اس نے شہرت بہت حاصل کی اور ناواقف لوگ اسے پیروانِ بُدھ کا عام عقیدہ سمجھنے لگے۔ جب مادیت کے نظریہ سے کام نہیں چلا تو بودھ مت کے ان مفکروں نے جو اُپنشد کے فلسفے کا گہرا مطالعہ کر چکے تھے۔ بُدھ کے اقوال کی تاویل کر کے اِس سے وحدتِ وجود اور عینیت کے مختلف نظریئے اخذ کئے لیکن یہ اِس قدر دور از کار اور پیچیدہ تھے کہ ماننا تو ایک طرف ان کا سمجھنا ہی لوگوں کے لئے مشکل تھا۔ غرض بودھ مذہب کائنات کی حقیقت، آغاز اور انجام کا کوئی سادہ اور دلنشین تصور پیش نہیں کر سکا جو اُپنشد کے فلسفے کے مقابلے میں ہندوستانی ذہن کو متاثر کرتا۔

اگر مبدا و معاد کے قابلِ قبول تصور کی کمی کی بدولت بودھ مذہب ہندوستان کے اہلِ علم میں مستقل طور پر رائج نہیں ہونے پایا تو دوسرے نقص یعنی کسی معبود کا تصور نہ ہونے کی وجہ سے اسے عام لوگوں میں بہت زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی، اور جتنی ہوئی وہ بھی اس وقت جب ایک طرف برہمہ اور دوسرے دیوتا، جن کا ذکر ویدوں میں ہے، معبودوں کی حیثیت سے نہ سہی پھر بھی مقدس ہستیوں کی حیثیت سے، تسلیم کر لئے گئے اور دوسری طرف گوتم بدھ کو ایک

معبود کی حیثیت حاصل ہوگئی اور ان کے بُت بنا کر پوجے جانے لگے۔ بُت پرستی ہندوستان کی ابتدائی اقوام میں ہمیشہ سے چلی آرہی تھی اور ویدک مذہب اور ہندو مذہب اُسے مٹا نہیں سکتے تھے۔ یونانی حکمرانوں کے اثر سے جنھوں نے شمالِ مغربی ہندوستان میں اپنی ریاستیں قائم کرنے کے بعد بودھ مذہب اختیار کرلیا تھا۔ اِس مذہب میں خصوصًا اِس کے مہایان فرقے میں ایک طرح کی بُت پرستی داخل ہوگئی۔

اب تک ہم نے ان رُکاوٹوں کا ذکر کیا ہے جو بودھ مت کی راہ میں ابتدا سے حائل تھیں مگر ان کے باوجود وہ اپنی دوسری خصوصیات یعنی معاشرتی مساوات اور اخلاقی ضبط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ ترقی کرتا رہا۔ اب ہم اس مذہب کی آئندہ نشو ونما پر نظر ڈال کر یہ بتائیں گے کہ اس میں کیا تغیرات واقع ہوئے جنھوں نے اس کی اِن خصوصیات کو بھی زائل کر دیا۔ اور جو کچھ دلکشی اس کے اندر ہندوستانی ذہن کے لئے تھی، اس کا خاتمہ کر دیا۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ بُدھ کی وفات کے بعد پہلی بودھ مجلس میں ان کی تعلیمات جمع کرکے زبانی یاد کرلی گئی تھیں۔ کوئی سو سال بعد ویشالی کے مقام پر دوسری مجلس اس غرض سے منعقد ہوئی کہ جو اختلاف پیروانِ بُدھ کی مغربی اور مشرقی جماعتوں میں پیدا ہوگیا تھا اس کا فیصلہ کیا جائے۔ مشرقی جماعت

دراصل ویشالی کے وجّیوں پر مشتمل تھی جو غالباً تورانی نسل کے یوچی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ اور مغربی جماعت میں بالائی وادیٔ گنگا، مالوے اور دکن کے بھکشو شامل تھے۔ گویا نزاع دراصل تورانی بودھوں اور ہندوستانی بودھوں میں تھی۔ مشرقی جماعت یہ چاہتی تھی کہ بھکشوؤں کو بے خمیر کی تاڑی پینے کی اور سونے چاندی کا دان قبول کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ ان کی طرف سے اِس قسم کی دس رعایتوں کا مطالبہ مجلس میں پیش کیا گیا۔ مغربی جماعت نے اس مطالبے کو بُدھ کی تعلیمات کی اخلاقی روح کے منافی سمجھ کر سختی سے مخالفت کی۔ آخر فیصلہ مغربی جماعت کے حق میں ہوا۔ حریفوں کی دس باتوں میں سے صرف ایک بات اور وہ بھی محض جُزوی طور پر مانی گئی۔ مجلس نے تو یہ فیصلہ کر دیا مگر بہت سے لوگوں نے اِس کو نہیں مانا اور قدیم بودھ سنگھ چھوڑ کر اپنا ایک الگ جتھا بنا لیا۔ یہی بودھ مذہب کی وہ پود تھی جسے چند غیر ہندوستانی عناصر نے پیدا کیا اور دوسرے غیر ہندوستانی عناصر نے نشو و نما دے کر مہایان یا شمالی بودھ مت بنا دیا جو ہندوستان کی زمین میں زیادہ نہ پنپ سکی مگر نیپال، تبت اور چین وغیرہ میں مستقل طور پر جڑ پکڑ گئی۔

اِس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ اشوک اور اس کے جانشینوں کے

زمانے میں جب بودھ مذہب کے قدیم یا ہندوستانی طریق کو اس
قدر فروغ ہوا کہ وہ سرکاری اور قومی مذہب بن گیا، یہ نیا فرقہ
پردۂ خفا میں پوشیدہ رہا۔ لیکن موریہ سلطنت کے زوال کے
کوئی سوا سو سال بعد یونانی حکمرانوں کے بودھ مذہب اختیار
کر لینے کی وجہ سے اس کو ابھرنے کا موقع مل گیا اس لئے کہ یونانیوں
کی عشرت پسند طبیعت کو قدیم بودھ طریق کی سختیوں کے مقابلے
میں اس جدید طریق کی سہولتوں نے اپنی طرف کھینچ لیا۔ یونانیوں
کے بعد شمال مغربی ہند میں کشان خاندان کا دور دورہ ہوا۔ یہ
لوگ اسی یوچی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے جس کی ایک شاخ
وجّیون کے نام سے صدیوں پہلے مشرقی ہند میں آکر بس گئی تھی
اور اسی نے بودھ مذہب کے قدیم طریق سے ہٹ کر جدید طریق
کی بنا ڈالی تھی۔ اِس لئے کوئی تعجب نہیں کہ جب کشان بودھ
مذہب کی طرف مائل ہوئے تو انھوں نے اسی جدید طریق کو پسند
کیا جو تورانی ذہن کے سانچے میں ڈھلا تھا۔ ان کے سب سے
بڑے راجا کنشک نے اشوک کی تقلید میں ایک زبردست بودھ
ریاست قائم کی اور بودھ مت کی تجدید اور اصلاح کے لئے
ایک مجلس منعقد کی جو بعض کے نزدیک بودھ مذہب کی تیسری
اور بعض کے نزدیک چوتھی مجلس تھی۔ وہی جدید یا تورانی طریق
جس کے ماننے والے پانسو سال پہلے ویشالی کی مجلس میں اقلیت

میں تھے اب طریق اکبر (مہایان) کے نام سے سرکاری بودھ مذہب
قرار پایا اور قدیم یا ہندوستانی طریق طریقِ اصغر (ہین یان)
کے نام سے محض اقلیت کا مذہب رہ گیا۔ مہایان نے تری ٹپک
کو جو کچھ عرصے پہلے پالی زبان میں ضبطِ تحریر میں آچکی تھی اصلی
شکل میں اختیار کرنے کے بجائے مخلوط سنسکرت میں اس کی
شرح اپنے عقائد کے مطابق لکھوائی اور اسی شرح کو اپنی کتابِ
مقدس قرار دیا۔ مہایان میں بُدھ کے بنائے ہوئے اخلاقی
ضابطوں کی بندشوں کو بہت ڈھیلا کر دیا گیا۔ اِس کے علاوہ
کتابِ مقدس کو سنسکرت میں منتقل کرنے اور سنسکرت کو
مذہبی زبان قرار دینے کے یہ معنی تھے کہ اس طریق میں
حقیقت کی روشنی عوام تک پُہنچانے اور معاشرتی مساوات
پیدا کرنے کا جذبہ، جو قدیم بودھ مذہب کی جان تھا باقی نہیں
رہا تھا۔

بہرحال مہایان کو قدیم بودھ طریق سے روز بروز زیادہ
بُعد ہوتا گیا اور اسی نسبت سے وہ ہندوستانی ذہن سے دور
اور ہندوستان میں غیر مقبول ہوتا گیا۔ البتہ کنشک اور دوسرے
بودھ راجاؤں کی کوششوں سے نیپال، چین، تبت میں اس
کا عام رواج ہوگیا۔ اسی لئے اسے شمالی بودھ مت بھی کہتے
ہیں۔ اب رہا ہین یان یا قدیم طریق تو وہ ہندوستان میں

سرکاری حمایت سے محروم ہو کر ایک طرف مہایان اور دوسری طرف ہندو مذہب کے حملوں کے مقابلے میں پسپا ہوتا چلا گیا۔ اگرچہ لنکا، برما، سیام وغیرہ میں اس نے وسیع علاقے فتح کر لئے چونکہ یہ جنوبی ملکوں میں زیادہ مقبول ہوا اس لئے اسے جنوبی بودھ مت بھی کہتے ہیں۔ اس کے بعد کی صدیوں میں بھی مہایان اور ہین یان دونوں ہندوستان کے بعض حصوں اور دوسرے ایشیائی ملکوں میں تہذیبی اثرات ڈالتے رہے اور اب بھی ڈال رہے ہیں ان کا ذکر ہندوستان کی قومی تہذیب کے بیان سے تعلق نہیں رکھتا۔

ہین یان یا اصل ہندوستانی بودھ مذہب کا ایک اور حریف، جسے کچھ عرصے سے بڑی طاقت حاصل ہو گئی تھی، جین مذہب تھا۔ اس کے آغاز کے متعلق مختلف نظریئے ہیں بعض کے نزدیک یہ بودھ مت کی ایک شاخ ہے جس نے جداگانہ مذہب کی حیثیت پانچویں صدی عیسوی میں اختیار کی مگر بعض محقق یہ کہتے ہیں، اور انھیں کا قول اب زیادہ مستند سمجھا جاتا ہے، کہ اس کا سلسلہ نرگرنتھ فرقے سے ملتا ہے جسے پارسناتھ نے بُدھ سے پہلے قائم کیا تھا اور مہاویر نے بُدھ کے زمانے میں ایک مستقل مذہب کی شکل دی تھی چونکہ اس کے پیرو کی کتابیں جس میں گیارہ انگ مذہبی حیثیت رکھتے

ہیں بہت مدت کے بعد یعنی پانچویں صدی عیسوی میں قلم بند ہوئیں، اور اس وقت تک یہ بودھ مت سے بہت متاثر ہو چکا تھا۔ اور اس کے اکثر بنیادی عقائد کو اختیار کر چکا تھا۔ اس لئے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ یہ بودھ مت ہی کی ایک شاخ ہے۔ بہرحال جین مذہب کی امتیازی شان یہ تھی کہ اس نے اہنسا کے عقیدے کو بہت توسیع دی اور صرف حیوانات و نباتات ہی کو نہیں بلکہ عناصر کے ذرات تک کو جاندار مان کر قابلِ احترام قرار دیا۔ اس کے علاوہ اس نے دنیا داروں کو دولت حاصل کرنے اور صرف کرنے اور زندگی کی لذتوں سے لطف اٹھانے کی اس سے کہیں زیادہ آزادی دی جتنی بودھ مذہب نے دی تھی۔ اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ بہت سے لوگوں خصوصاً تاجروں کے طبقے کو اس نے بودھ مت سے اپنی طرف کھینچ لیا۔

اس کی مقبولیت آگے چل کر بہت کم ہو گئی پھر بھی یہ ایک
ہمیشہ باقی رہا اور اب تک ہے۔

ستان میں کم ہو جانے کے چ
وہ ایک اور سبب
مذہب کو جو بُدھ
ن کے دلوں کو مسخر کر چکا
یعنی شکست بعض اندرونی

کمزوریوں کی وجہ سے ہوئی تھی۔ اس شکست نے ہندو مذہب کی کایا ملپٹ کردی۔ وہ نئی شکل میں اور نئی قوت کے ساتھ اپنے حریف کا مقابلہ کرنے کے لئے اُٹھ کھڑا ہوا اور آخر کار اس پر غالب آیا۔ اس کی تفصیل آئندہ باب میں معلوم ہوگی۔

(۳)

ہندومت بودھ تہذیب کے دور میں

موریہ سلطنت کے ختم ہونے کے بعد جتنے عرصے شمال مغربی ہند میں پہلے یونانی اور پھر کُشان حکومت کرتے رہے، وادیٔ گنگا میں سُنگ خاندان اور کنو خاندان کی حکومت رہی اور اس کے بعد جنوبی ہند کے آندھرا راجاؤں نے اس علاقے کو فتح کرلیا۔ ان سلسلوں کے حکمراں ہندو مذہب کے پیرو تھے اور گو ان میں سے سُنگ خاندان کے بانی پُشیہ مترا کے سوا سب نے بودھ مذہب کے ساتھ تعصب کا نہیں بلکہ انتہائی رواداری کا برتاؤ کیا، پھر بھی ان کے عہد میں بودھ مذہب کی بجائے ہندومت نے سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل کرلی اور عوام کے دلوں پر قبضہ کرنے کی کوشش شروع کردی۔ ان دونوں مذہبوں کی یہ کشمکش دراصل ہندوستانی ذہن کی اندرونی کشمکش

تھی جو پانسو سال تک جاری رہی۔ یہاں تک کہ گپت سلطنت کے ماتحت ہندو مذہب نے پھر تقریباً سارے ہندوستان پر اپنا سکہ بٹھادیا اور نئے سرے سے قومی مذہب کی حیثیت حاصل کرلی۔ لیکن اپنی کھوئی ہوئی جگہ پانے کے لئے ہندو مذہب کو اپنے اندر بہت سی تبدیلیاں کرنی پڑیں۔ اس نے بودھ مذہب کی کامیابی اور ناکامی دونوں سے سبق حاصل کیا اور خاص و عام کے دلوں کو اپنی طرف کھینچنے کے لئے جن چیزوں کو چھوڑنے کی ضرورت تھی چھوڑا اور جنھیں اختیار کرنے کی ضرورت تھی اختیار کیا۔ بودھ تہذیب کا زمانہ، جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں، ہندوستان کے لئے ایک عبوری دور تھا جس میں قدیم یا ویدک ہندو مذہب کچھ بیرونی اثرات اور کچھ اندرونی تحریکوں سے متاثر ہوکر رفتہ رفتہ ایک نئے مذہب کی شکل اختیار کر رہا تھا جو پرانک ہندو مذہب کہلایا۔ یہاں ہم ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کے اس عبوری دور کا ایک مختصر سا جائزہ لیتے ہیں۔

(الف)

اس عبوری دور کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ہندو ارباب فکر نے تقلید کی ڈگری کو چھوڑ کر نئی راہوں کو

آزمانا شروع کیا۔ سرکاری مذہب کی حیثیت کھو دینے کی وجہ سے جہاں ہندویت کو بہت سی مشکلیں پیش آئیں وہاں ایک بڑی آسانی بھی ہوئی کہ اُسے ریاست کی نگرانی سے آزاد ہوکر جدّتِ فکر سے کام لینے کا موقع ملا۔ اب تک ساری ذہنی جد و جہد مذہب کے مرکز پر مجتمع تھی اب مختلف علوم نے اپنے الگ دائرے بنانے شروع کئے۔ انھوں نے مذہب سے کھلم کھلا قطع تعلق نہیں کیا بلکہ جو کچھ کہا مذہب کے نام سے یا اس کی سند سے کہا لیکن حقیقت میں علوم کی تخصیص کا اور ان کے دُنیاوی رنگ اختیار کرنے کا عمل شروع ہو گیا۔

فلسفے کے میدان میں اس زمانے میں پانچ نئے نظامِ فکر وجود میں آئے۔ ان میں سے پتن جلی کا یوگ نظری اعتبار سے کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتا بلکہ دراصل سانکھ فلسفے کا عملی نتیجہ ہے۔ نفسیات اور نظریۂ علم کے وہ کل تصورات جن سے پتن جلی نے کام لیا ہے سانکھ فلسفے سے ماخوذ ہیں۔ اس کے پیشِ نظر بھی یہی مقصد ہے کہ روحِ انسانی فطرت اور جسمانیت، کرم اور آواگون کی قید سے آزاد ہو کر حقیقت کی معرفت اور سکونِ مطلق کی کیفیت حاصل کر لے جسے وہ نروان کے بجائے یوگ کہتا ہے۔ اِس کے حصول کا ذریعہ اس نے عبادت اور ریاضت کو قرار دیا ہے۔ عبادت

سے مراد ہے ایشور یعنی اس روح برتر کی بندگی جو جسمانیت، کرم اور آواگون سے بری ہے۔ اور ریاضت سے مراد ہے حبس دم اور مراقبہ وغیرہ کے ایک پیچیدہ ضابطے کے ذریعے سے رفتہ رفتہ نفسی وظائف خصوصاً خواہشات و جذبات کو فنا کر دینا۔ اس تدریجی روحانی ترقی میں ایک منزل وہ بھی آتی ہے جب یوگی کو فوق فطرت قوتیں حاصل ہو جاتی ہیں مثلاً گذشتہ اور آئندہ کی خبر، زمین و آسمان کا علم، لوگوں کی نظروں سے چھپ جانا، ہوا میں اڑنا، سمندر سے گزرنا لیکن یہ اس کا اصل مقصد نہیں ہے۔ اسے تو تجردِ کامل، سکونِ محض حاصل کرنا ہے، اس لئے وہ اس منزل پر ٹھہرتا نہیں بلکہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔

یوگ کبھی ہندوستان کا عام مذہب نہیں بن سکا پھر بھی اس نے بودھ مت کی طرح ہندوستانیوں کے خیالات اور ان کی زندگی پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ خدا پرستی کا عنصر موجود ہونے کی وجہ سے غالباً وہ بودھ مت سے زیادہ مقبول ہو سکتا تھا۔ لیکن ایک تو سانکھ فلسفے نے، جس کو اس نے اپنا نظری اساس قرار دیا تھا، ہندوستانی ذہن کو مستقل طور پر متاثر نہیں کیا دوسرے اس کی شدید ریاضت اور نفس کشی کی وجہ سے عوام، اور اس اوہام پرستی کی وجہ سے جو اس میں داخل ہو گئی تھی،

خواص اُس سے دور رہے۔

نیائے اور ویشیشک کے نظام بھی اُسی مقصد کو پیشِ نظر رکھتے ہیں۔ جو ہندوستان کے کل فلسفیانہ مذاہب کا مشترک مقصد ہے، یعنی حقیقت کے علم کے ذریعے نجات حاصل کرنا۔ لیکن اِن دونوں فلسفوں میں علم سے مراد وجدان نہیں بلکہ ادراک و تعقل ہے یعنی سائنٹیفک علم جو مشاہدے اور عقل کی مدد سے حاصل ہوتا ہے۔ نیائے کا موضوع ہے۔ پرمان اور پرمیہ یعنی ثبوت اور وہ چیز جس کا ثبوت دینا ہے۔ پرمان منطق اور نظریہ علم کے اور پرمیہ طبیعیات کے بنیادی مسائل پر مشتمل ہے۔ اِن سب علوم میں خصوصاً منطق میں ہندوستانی ذہن نے اب سے کوئی ڈھائی ہزار برس پہلے جو صحت فکر اور دقت نظر حاصل کر لی تھی اُس کی مثال اِس زمانے کی دنیا میں یونان کے سوا اور کہیں نہیں ملتی۔ ویشیشک دراصل طبیعیات کا نظام ہے اور جوہر فرد کے نظریے پر مبنی ہے مگر اِس کے ساتھ نفسیات اور منطق کے مباحث بھی آ گئے ہیں۔ غرض نیائے اور ویشیشک دونوں میں دراصل صحیح علمی فکر کام کر رہی ہے جس نے مذہبی مابعد الطبیعی فکر کا ہلکا سا پردہ اوڑھ رکھا ہے

سانکھیہ، یوگ، نیائے اور ویشیشک چاروں میں یہ بات مشترک ہے کہ وہ اپنے نظریات کی بنا ویدوں کی تعلیم پر

نہیں رکھتے۔ چنانچہ وہ وحدتِ وجود کے قائل نہیں بلکہ انفرادی روحوں کی اور مادّی اشیاء کی کثرت کو تسلیم کرتے ہیں، اور مادّے اور روح دونوں کو قدیم مانتے ہیں۔ آزادی خیال کے زمانے میں فکر و نظر کی مختلف راہوں پر چل کر ہندو ذہن نے حیات و کائنات کے مختلف تصورات اختیار کر کے دیکھ لیا کہ اس کی تسکین اِن نئے طریقوں سے نہیں ہوتی بلکہ اس کو اُسی پُرانے طریق کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو ویدوں کی تعلیم پر مبنی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ نئے تجربوں سے اس نے بہت سی باتیں اخذ کیں اور پُرانے مذہب کو نئے حالات کے مطابق بنانے کے لئے اُس میں بہت کچھ ترمیمیں کیں۔

ہندو فلسفے کے دو بقیہ نظام پُروممانسا اور اُتّرممانسا اُن چاروں نظاموں سے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے اِس بات میں ممتاز ہیں کہ یہ اپنے افکار کی بنیاد کتبِ وید کی تعلیمات پر اور اُتّرممانسا اُپنشدوں کی تعلیم پر رکھتا ہے۔

پُروممانسا ویدوں کو الہامی مانتا ہے اور اُن کے احکام کی تعمیل کو واجب جانتا ہے مگر اُسے نہ تو اِن عقائد سے واسطہ ہے جو ویدوں نے دیوتاؤں کے بارے میں ظاہر کئے ہیں اور نہ اِن ہدایات سے جو انسانوں کے باہمی معاملات کے متعلق دی ہیں بلکہ صرف ان احکام سے جن میں رسموں اور قربانیوں

بھجنوں اور دعاؤں کا ذکر ہے۔ اِن احکام کو یعنی منتروں اور براہمنوں کو اصول موضوعہ قرار دے کر منطقی ترتیب اور علمی صحت کے ساتھ عبادات کا ایک پورا نظام تیار کیا گیا ہے۔ پُروممانسا کا یہ یک طرفہ رجحان غالبًا ردِّ عمل تھا اُس زمانے کے مذہبی فلسفوں کے اِس عام رنگ کے خلاف کہ اِن سب میں ویدوں کو بالکل نظر انداز اور رسوم و عبادات کو یکسر رد کر دیا گیا تھا۔

جس طرح پُروممانسا نے براہمنوں کی پیروی میں ویدوں کی تعلیم کے ایک خاص پہلو یعنی رسوم و عبادات پر زور دیا اِسی طرح اُتّرممانسا یا ویدانت نے اُپنشدوں کی بنیاد پر ایک دوسرے پہلو یعنی وحدتِ وجود کے عقیدے پر زور دے کر اسے ایک باضابطہ فلسفے کی شکل دے دی۔ دراصل ممانسا کے یہ دونوں مذہب مل کر ایک مذہبی فلسفہ بناتے ہیں جو ایک طرف بودھ مت اور جین مت کے مقابلے میں اور دوسری طرف ہندو فلسفے کے غیر تقلیدی مذہبوں کے مقابلے میں ویدک ہندو مذہب کی حقیقت ثابت کرنا چاہتا ہے۔

(ب)

ہندو مذہب کو اپنے عقائد اور رسوم و عبادات کی فلسفیانہ ترتیب اور توجیہ کے علاوہ اِس کی ضرورت پیش آئی کہ ویدوں

کے احکام کی بنا پر انفرادی اور اجتماعی فرائض اور تعلقات
کے اُصول مقرر کرے۔ چنانچہ قدیم دھرم سوتروں کی جگہ دھرم
شاستروں کے نام سے معاشرت اور معاملات کے مفصل اور
موجبہ ضابطے مرتب کئے گئے اور سیاسی مسائل کا ایک جداگانہ
ضابطہ ارتھ شاستر کے نام سے بنا یا گیا۔ ہندو مذہب کی مقدس
کتابوں میں چاروں وید، اِن کے تتمے اور خلاصے، براہمن،
آرنیک، اُپنشد اور دھرم سوتر شرتی یعنی الہامی کتابوں کی
حیثیت رکھتے ہیں۔ دھرم شاستروں کا درجہ اِن کے بعد ہے۔
اور وہ سمرتی یعنی ویدوں سے ماخوذ روایات کہلاتے ہیں۔
یہ دھرم شاستر مذہبی قوانین کے مجموعے ہیں جو عقائد و عبادات
کے علاوہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے کل پہلوؤں پر حاوی
ہیں۔ اِن میں سب سے اہم اور مشہور منّو کا دھرم شاستر ہے
جو جدید تحقیقات کے مطابق دوسری یا تیسری صدی عیسوی
میں مرتب ہوا۔ منو ذات پات کے نظام کو دھرم کی بنیاد
قرار دے کر حقوق و فرائض کی تقسیم ذاتوں کے لحاظ سے
کرتا ہے اور برہمنوں کی فضیلت پر بہت زور دیتا ہے۔
قانون کا ماخذ وہ شرتی اور سمرتی کے علاوہ رسم و رواج
اور ضمیر انسانی یا عقل انسانی کو بھی قرار دیتا ہے جس کے
معنی در اصل یہ ہیں کہ گورریاست یا راجہ کو اپنے

قوانین کی بنا ہندو مذہب کی مقدس کتابوں پر رکھنی چاہیے مگر اُسے ایسے غیر مذہبی قوانین بنانے کا بھی حق حاصل ہے جو عقل کے معیار پر پورے اترتے ہوں۔ اس کے علاوہ ملک کے مختلف حصّوں کے مقامی رسم و رواج کو بھی قانون کی حیثیت حاصل ہے۔ اس سے دو اہم نتائج نکلتے ہیں ایک یہ کہ غالباً ہندو مذہب نے منو کے زمانے میں ریاست کے حکم کو بھی مذہبی حکم کی طرح واجب التعمیل تسلیم کر لیا۔ دوسرے یہ کہ اس نے قبل ہندو عہد کے رسم و رواج کو، جو ہندوستان کی قدیم قوموں میں پایا جاتا تھا، سند قبول دے دی۔ "جو کچھ نیک لوگ یعنی اونچی ذات والے، جو دھرم کے پابند ہیں کرتے چلے آتے ہیں اسی کو وہ (راجا) قانون قرار دے گا۔ اگر وہ ملکوں، خاندانوں اور ذاتوں (کے رسم و رواج کے) خلاف نہ ہو۔"

منو نے فرد اور ریاست کے حقوق و فرائض کا نہایت مفصل ضابطہ مذہب کے نقطۂ نظر سے پیش کیا ہے۔ لیکن تفریق اور تخصیص کے عمل نے جو ہندوؤں کے ذہنی زندگی میں شروع ہو گیا تھا، سیاسی اور اقتصادی مسائل پر خالص دنیوی نقطہ نظر سے بحث کرنے کے لئے ایک نئے علم ارتھ شاستر کی بنا ڈالی۔ اس علم کی سب سے قدیم کتاب جو اب تک ملی ہے کوتلیا کی

ارتھ شاستر ہے۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ کتاب چندر گپت موریہ کے وزیر چانک نے جو کوٹلیہ بھی کہلاتا تھا لکھی ہے۔ جدید تحقیق کے مطابق اِس کا مصنف ایک اور شخص تھا جو موریہ عہد کے صدیوں بعد غالباً تیسری صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ ارتھ شاستر میں سیاست و حکومت مدبری اور حکمت عملی کے اصول، ایک ریاست کے تعلقات اِس کی ماتحت ریاستوں سے اور غیر ریاستوں سے، توازن قوت کا نظریہ جو موجودہ سیاست میں اِس قدر اہمیت رکھتا ہے، ملک کی مادی خوش حالی کے مسائل جو اب علم معاشیات کے موضوع ہیں، اِن سب چیزوں پر نہایت تفصیل اور منطقی ترتیب اور صحت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ کوٹلیہ اِس اعتبار سے جدید مغربی علم سیاست اور معاشیات کے مصنفوں کا پیشرو ہے کہ وہ اپنے موضوع کو مذہبی اور اخلاقی مقاصد سے قطع نظر کر کے محض عملی مصالح کے اعتبار سے دیکھتا ہے۔ یہ بات خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے کہ جس طرح منو نے راجا کو ہدایت کی ہے کہ مختلف قوموں کے رسم و رواج کا احترام کرے اور اِس پر اپنے قانون کی بنا رکھے، کوٹلیہ بھی اِس بات پر زور دیتا ہے کہ وجگیشو یعنی اس راجا کو جو دوسری ریاستوں کو فتح کرنا چاہتا ہے، یہ لازم ہے کہ وہاں کے مقامی حکمران خاندانوں کو قائم رکھے اور مقامی تہذیب

معاشرت کو برقرار رکھے۔ غرض منو کے دھرم شاستر اور کوتلیہ کے ارتھ شاستر میں جہاں ہندوستانی ذہن کی یہ آرزو جھلک رہی ہے کہ ملک میں ایک مشترکہ تہذیب اور ایک مرکزی ریاست ہو وہاں اِس کا یہ رجحان بھی صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ مختلف خطوں اور قوموں کو ایک حد تک سیاسی اور تہذیبی آزادی حاصل رہے۔

(ج)

بودھ مت کے دور میں ہندویت جو جد وجہد اِس غرض سے کر رہی تھی کہ اپنی تجدید اور اصلاح کے ذرائع سے اپنے آپ میں وہ قوت پیدا کرے کہ اپنی حریف بودھ مت کو شکست دے سکے، اور دوبارہ قومی تہذیب کا درجہ حاصل کر سکے، وہ صرف مذہبی فلسفے، مذہبی قانون، علم سیاست اور علم اقتصاد تک محدود نہیں رہی بلکہ ذہنی سطح کے نیچے احساس کی گہرائیوں میں اُتر کر ایپک یا ازمیہ شاعری کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ مہابھارت اور راماین کے قصے جو متفرق گیتوں کی شکل میں صدیوں سے چلے آ رہے تھے اس دور کے وسط میں یعنی دوسری صدی قبل مسیح میں نئے سرے سے مرتب کئے گئے تاکہ ویدک ہندو دور کے سورماؤں کے کارنامے لوگوں کو عہد رفتہ کی عظمت یاد دلائیں اور اِن کے دل میں زندگی کا ولولہ پیدا کریں، راماین در اصل کوئی مذہبی حیثیت نہیں رکھتی

بلکہ غیر مذہبی شاعری کا پہلا نمونہ (آدی کاویہ) کہلاتی ہے۔ لیکن
اس میں رام چندر جی، سیتا جی اور لچھمن جی کی سیرتوں کے بلند اخلاقی
نمونے اس قدر دلنشین اور دلاویز انداز میں پیش کئے گئے ہیں کہ وہ
عام لوگوں کے سینوں میں محبت اور عقیدت کے جذبات پیدا
کرتی ہے اور ان کی نظر میں اس کی عظمت مقدس کتابوں سے
کم نہیں۔ یہ خلاف اس کے مہابھارت کا سلسلہ قدیم روایات
کے مطابق یجروید سے ملتا ہے اور اسے خود پانچواں وید اور دھرم
شاستر ہونے کا دعویٰ ہے مذہبی عظمت دراصل کوروؤں اور پانڈوؤں
کی داستان کو نہیں بلکہ مہابھارت کے ان حصوں کو حاصل ہے جن
میں فلسفیانہ مسائل سے بحث کی گئی ہے خصوصاً سری کرشن جی
کے اس خطبہ کو جو بھگوت گیتا کے نام سے موسوم ہے۔ بھگوت
گیتا اس دور کے ہندو ذہن کا سب سے شاندار کارنامہ اور اس
کی مذہبی روح کا نچوڑ ہے۔

ہم نے اس باب کے شروع میں کہا تھا کہ بودھ مذہب کے
آغاز کے وقت ویدک ہندو مذہب میں ہم آہنگ مذہبی احساس
کی اور روح عمل کی کمی تھی۔ عوام کے لئے وہ محض رسموں اور قربانیوں
کا ایک سلسلہ اور خواص کے لئے شدید رہبانیت کا ضابطہ بن گیا
تھا۔ اپنشدوں کی تعلیم کے معنی یہ سمجھے جانے لگے کہ کرم کے سلسلے کو
توڑ کر روح کو آواگون کے چکر سے نجات دلائی جا سکے اور کرم

مطلق عمل مراد لیتے تھے۔ غرض موکش (نجات) حاصل کرنے کے لئے ترکِ عمل ضروری سمجھا جاتا تھا۔ یہی نقائص تھے جن کے ردِعمل کے طور پر بُدھ کی اصلاحی تحریک شروع ہوئی اور اُس نے آگے چل کر ایک مستقل مذہب کی شکل اختیار کی۔ جب بودھ مذہب کا زور مختلف وجوہ سے کم ہونے لگا اور ہندو ذہن اپنے آپ کو اُس کے مقابلے کے لئے تیار کرنے لگا تو اُس نے فلسفے، قانون، سیاسیات، اقتصادیات اور رزمیہ شاعری کے میدان میں فکر و نظر کی وہ جولانیاں دکھائیں جن کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ لیکن یہ سب چیزیں اِس روحانی انقلاب کے واسطے ناکافی تھیں جس کے بغیر کوئی مذہب اور کوئی تہذیب ایک بار گرنے کے بعد دوبارہ کبھی نہیں اُٹھ سکتی۔ اِس کے لئے ضرورت تھی کہ ہندوؤں کے قلب کی گہرائیوں میں مذہب کا ایک تازہ جیتا جاگتا تصور پیدا ہو جو زندگی کی نفی کرنے کے بجائے عقیدے اور عمل کی ہم آہنگی سے حیاتِ نو کا پیام دے۔ یہ تازہ تصور، یہ زندگی اور اُمید کا پیغام اِن کو بھگوت گیتا سے ملا۔

بھگوت گیتا میں سری کرشن جی نے اپنشد کی تعلیم کے ایک تاریک گوشے پر روشنی ڈالی اور کرم یوگ (طریقِ عمل) کا ایک مکمل فلسفہ پیش کیا جو ہندوستانی ذہن کی روحِ عمل کا مظہر تھا۔ شنکراچاریہ کی زبردست قوتِ تاویل نے بھگوت گیتا کی تعبیر کچھ ایسے رنگ میں کی کہ لوگ اس سے بجائے عمل کے ترکِ عمل کا درس لینے لگے۔ پھر

راما نج وغیرہ نے اس کی شرح بھگتی یوگ کے رنگ میں کی۔ ان کے بعد ہمارے زمانے میں لوکمانیہ تلک سری آربند وگھوش اور دوسرے حضرات نے تحقیق اور استدلال کی داد دے کر گیتا کی اصلی تعلیم کو بے نقاب کیا۔

خود بھگوت گیتا کی شانِ نزول ہی یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس کا موضوع فلسفۂ عمل ہے۔ مہابھارت کا ہیرو ارجن عین جنگ کے آغاز کے وقت یکایک ایک دھرم سنکٹ میں پڑ جاتا ہے۔ اس کے دل میں یہ وسوسہ پیدا ہوتا ہے کہ میں جو اس طرح خلق خدا کو تباہ کر رہا ہوں اور اپنے ہی عزیزوں کے خون سے ہاتھ رنگ رہا ہوں کیا یہ گناہ نہیں ہے۔ ایک طرف چھتری دھرم اس سے کہتا ہے کہ تمہارا کام لڑنا ہے، حق کی حمایت میں جان توڑ کر لڑو۔ دوسری طرف انسانیت اور محبت کا تقاضا ہے کہ اپنوں پر ہاتھ نہ اٹھاؤ۔ ارجن سخت کشمکش میں ہے اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا کرے۔ بھگوان وشنو کے اوتار سری کرشن جی جو ارجن کے رتھ بان بنے ہوئے ہیں اس کے روحانی پیچ وتاب کو دیکھ کر اس کی عقدہ کشائی کرتے ہیں۔

ارجن کی مشکل یہ ہے کہ اخلاقی فرض اسے ایک عمل پر آمادہ کر رہا ہے۔ لیکن اس عمل کا نتیجہ سراسر منافی اخلاق نظر آ رہا ہے سری کرشن جی اس کی اس مشکل کو اپنشد کے فلسفے کے نقطۂ نظر سے

حل کرتے ہیں اور اس کے لئے انھیں اِس فلسفے کے بنیادی مسائل کی تشریح کرنی پڑتی ہے۔ اِس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ عمل کا سیدھا اور سچّا راستہ تب ہی مل سکتا ہے جب اخلاق کی بنیاد مذہب پر رکھی جائے اور ہر کام کے اچھائی بُرائی کے جانچنے کا ایک ہی معیار ہو جو مذہب نے مقرر کیا ہے۔ آج کل کی اصطلاح میں اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ کُل اخلاقی اقدار کو مذہبی قدر کے ماتحت سمجھنا اور مذہب کی کسوٹی پر کسنا چاہیئے۔ مذہب کا آدرش انپشد کی تعلیم کے مطابق ذات واحد کی معرفت ہے۔ معرفت محض ذہنی علم کا نام نہیں بلکہ اِس سے مُراد ہے انسان کی ساری ہستی، عقل، جذبات اور ارادے کا ذاتِ واحد کے تصور میں ڈوب جانا یہاں تک کہ دوئی کا پردہ ہٹ جائے اور طالبِ و مطلوب ایک ہو جائیں۔ اِس منزل پر پہنچ کر انسان کے عمل کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔ وہ ان فرائض کو، جو اُس کی ذات اور سماج کی بقا کے لئے ضروری ہیں ادا تو کرتا ہے لیکن محض فرض کی خاطر ذاتی خواہش یا انجام کی فکر کو اُس کے عمل میں مطلق دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ارجن کو سری کرشن جی کی تلقین یہ ہے کہ تم اپنا فرض جو تمہارے چھتری دھرم نے تم پر عائد کیا ہے خواہش سے آزاد ہو کر روحانی توازن کے ساتھ ادا کرو اور انجام سے سروکار نہ رکھو۔ دراصل تمھیں اس کا احساس ہی نہ ہونا چاہیئے کہ اِس فعل کے فاعل تم ہو بلکہ یہ سمجھنا چاہیئے

کہ جو کچھ ہو رہا ہے فاعلِ حقیقی کر رہا ہے۔ تمھارا فعل تمھارے وجود کی طرح محض نام ہی نام ہے۔

بھگوت گیتا صرف اپنشد کی تعلیم کی تفسیر ہی نہیں بلکہ اس کی تکمیل بھی کرتی ہے۔ اپنشدوں میں زیادہ زور مذہب کے نظری پہلو پر ہے یعنی برہمہ اور آتما کی حقیقت اور اُن کی وحدت کے سمجھانے پر، اور گیتا میں عملی پہلو پر یعنی معرفت اور نجات حاصل کرنے کے طریقے پر۔ گیتا نے حصول نجات کے تین طریقوں کو سمونے کی کوشش کی ہے۔ اِن میں سے ایک طریق معرفت (گیان یوگ) ہے جو فکر و ریاضت پر مشتمل ہے دوسرا طریق عقیدت و محبت (بھگتی یوگ) تیسرا طریق عمل (کرم یوگ)۔ اِن تینوں کا ذکر اپنشدوں میں آیا ہے لیکن وہاں خالص معرفت پر اس قدر زور دیا گیا ہے کہ عقیدت کا پہلو نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معرفت محض ذہنی علم ہے جس میں عقیدت اور محبت کی گنجائش نہیں۔ اسی طرح عمل کا درجہ علم کے مقابلے میں نہایت پست دکھائی دیتا ہے بلکہ بظاہر اپنشد کی تعلیم کے مطابق عمل، خواہ کسی قسم کا ہو، طالب کے پیروں میں ایک زنجیر ہے جس کے توڑے بغیر معرفت اور نجات حاصل ہی نہیں ہو سکتی۔ گیتا نے اِن غلط فہمیوں کو دور کر کے اِس بات کو صاف کر دیا ہے کہ آتما اور برہمہ کی معرفت، جس کی تلقین اپنشدوں میں کی گئی ہے محض

مجرّد خیال نہیں بلکہ روحانی وصل کا نام ہے جس میں فکر کے ساتھ ساتھ محبّت اور عقیدت (بھگتی) کی بھی ضرورت ہے اور وہ عمل بھی جو محض ادائے فرض کی خاطر کیا جائے اور ذاتی خواہش اور انجام کی فکر سے بری ہو اس وصل کے حاصل کرنے میں رکاوٹ نہیں ڈالتا بلکہ اس کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔

چونکہ بھگوت گیتا میں روحانی تربیت کے ہر طریقہ کا ذکر ہے اور ہر ایک کو اپنی اپنی جگہ اہمیت دی گئی ہے اس لئے مختلف مذہبی فرقوں کو موقع مل گیا کہ یک طرفہ تعبیر سے کام لے کر گیتا کی تعلیم کو محض ہتھہ یوگ یا بھکتی یوگ یا بھگتی کی تلقین ثابت کریں۔ لیکن حقیقت میں یہ ہندو مذہب کے عملی فلسفے کی ایک جامع کتاب ہے جس میں اس کے کل عناصر ایک مربوط اور ہم آہنگ شکل میں موجود ہیں۔ البتہ ان میں طریق عمل (کرم یوگ) کا عنصر زیادہ نمایاں ہے اور اسی پر خاص زور دیا گیا ہے تاکہ ہندو ذہن اس بے عملی سے نجات پائے جس میں کرم کے نظریے کی غلط تعبیر نے اسے مبتلا کر دیا تھا۔

پانچواں باب

پورانک ہندو تہذیب کا زمانہ

اِس دور میں جس پر ہم نے پچھلے باب میں نظر ڈالی ہے کچھ دن کے لئے ہندوستانی ذہن کے جذبہ وحدت کو عملی جامہ پہننے کا موقع مِلا اور جس تہذیب کی تعمیر بودھ مذہب کی بُنیاد پر ہوئی تھی وہ ملک میں اس قدر مقبول ہوئی کہ اُسے قومی تہذیب کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ لیکن بودھ مت اپنے انتہائی عروج کے زمانے میں بھی ہندوستان کی زندگی پر پوری طرح قبضہ نہیں کرسکی اور ہندوستانی ذہن کے ایک گوشے میں ہندویت کی جگہ باقی رہی۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں مختلف وُجوہ سے بودھ مذہب کا اقتدار تھوڑے ہی عرصہ کے بعد گھٹنا شروع ہوگیا اور چند صدی کے عرصہ میں وہ محض ایک اقلیت کا مذہب رہ گیا۔ بخلاف اِس کے ہندویت نے ذہنی جدوجہد کی مختلف راہوں کو آزما کر، زمانے کے حالات اور ملک کے رجحانات کا گہری نظر سے مطالعہ کر کے اور اپنے آپ کو اِن کے مطابق بنا کر رفتہ رفتہ ایسی شکل اختیار کر لی جو قبول عام کی صلاحیت رکھتی تھی۔ چنانچہ جدید ہندویت کو بہت جلد قومی مذہب کا

درجہ مل گیا اور اُس کی بُنیاد پر ایک نئی قومی تہذیب کی عمارت کھڑی ہو گئی۔ بظاہر یہ نئی تہذیب گپت سلطنت کے قیام کے ساتھ چوتھی صدی عیسوی میں وجود میں آئی۔ لیکن در اصل اس کی نشو و نما کا عمل دوسری صدی قبل مسیح سے شروع ہو چکا تھا اور اُس سارے دَور میں جو بودھ تہذیب کے نام سے منسوب ہے برابر جاری رہا۔

ہندو مذہب کی نئی تشکیل کا کام برہمنوں کے طبقہ نے انجام دیا۔ جو روحانی عقیدے اور مادّی مفاد دونوں کی بنا، پر بودھ مذہب کا سخت مخالف تھا۔ انفرادی طور پر بعض برہمن بودھ سنگھ میں شریک ہوئے لیکن مجموعی طور پر یہ طبقہ اپنے پرانے عقائد پر قائم رہا۔ اگرچہ مذہبی پیشواؤں کی حیثیت سے اِس زمانہ میں برہمنوں کی وہ اہمیت نہیں تھی علمی روایات کے حامل ہونے کی بدولت اِن کو ایک طرح کا امتیاز حاصل تھا۔ نہ صرف ہندو ریاستوں میں بلکہ بودھ ریاستوں میں بھی برہمن دربار کے جوتشی ہوتے تھے اور ان کی عزت کی جاتی تھی مگر غالباً بڑے بڑے عالم فاضل برہمن اِس زمانے میں عام طور پر جنگلوں کے اندر گوشۂ تنہائی میں علمی غور و فکر میں مصروف رہتے تھے۔

انھیں لوگوں نے مذہبی فلسفے، دھرم شاستر اور ارتھ شاستر کے میدان میں اجتہادِ فکر سے کام لے کر ویدک روایات کی بناء پر

ہندوؤں کی ذہنی اور عملی زندگی کے اُصول از سرِنو ترتیب دیئے، ولولہ انگیز گیتوں اور داستانوں کے مجموعے رامائن اور مہابھارت کے نام سے جمع کر کے ویدک ہندو عہد کے سورماؤں کی یاد کو تازہ کیا اور بھگوت گیتا کو مہابھارت میں شامل کر کے ہندو مذہب کی ہمہ گیر فلسفیانہ تعبیر کو شعر اور نغمے کے پردے میں خاص و عام تک پہنچایا۔ اگرچہ برہمنوں کی جماعت بودھ سنگھ کی طرح کوئی باضابطہ منظم جماعت نہ تھی لیکن خیالات اور اغراض کے اشتراک نے ان میں خود بخود ایک اتحادِ عمل پیدا کر دیا اور اِس پانسو سال کی ذہنی تاریخ پر نظر ڈالنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے انھوں نے مذہبی زندگی کے ہر شعبے کی اصلاح و تجدید اور مذہبی تبلیغ کا کام ایک سوچے سمجھے نقشے کے مطابق انجام دیا ہو۔ سری کرشن جی کی تعلیم جو بھگوت گیتا میں پیش کی گئی اور منو کا دھرم شاستر یہ دونوں چیزیں اِس زمانے کے اونچے ہندو طبقوں کے مذہبی اور معاشرتی افکار کا آئینہ ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندومت کچھ تو بودھ تحریک سے متاثر ہو کر اور کچھ اُس کے عروج و زوال سے سبق حاصل کر کے مذہب کا ایک ہم آہنگ نظام اور زندگی کا ایک جامع اور قابلِ عمل ضابطہ بننے کی کوشش کر رہی تھی۔ لیکن اُسے ملک میں قبولِ عام حاصل کرنے خصوصاً ہندوستان کی قدیم قوموں دراوڑیوں وغیرہ کے دل میں جگہ پانے کے لئے

ابھی اور مرحلے طے کرنے تھے۔ ہندوستان کی قدیم قومیں ایک خاص مذہبی تخیل اور مذہبی روح رکھتی تھیں جو اُن کے رگ و پے میں سرایت کر چکی تھی۔ اُن کی اپنی معاشرتی رسوم اور روایات تھیں جو ملک کے مختلف حصّوں میں مختلف صورتوں میں موجود تھیں۔ ان میں عام طور پر بُت پرستی کا رواج تھا جسے بودھ مت نے بھی سندِ جواز دیدی تھی۔ اِن چیزوں سے مصالحت کئے بغیر ہندومت کا عوام کو اپنی طرف کھینچنا ناممکن تھا۔ پھر ایک زبردست مشکل یہ تھی کہ ذات پات کی تقسیم جس پر ہندومت کی بنیاد قائم تھی، در اصل قبل آریہ ہند کے تصور کے لئے ایک اجنبی چیز تھی اور اس کی رو سے چند قبیلوں کے سوا جو اونچی ذاتوں میں شامل کر لئے گئے تھے باقی سب کو نیچے طبقوں میں جگہ ملتی تھی۔ اس لئے اس نظام کو اِن سے تسلیم کرانا مشکل تھا۔ لیکن برہمنوں کے ذہن نے اِن سب مرحلوں کو طے کر لیا اِن سب مشکلوں پر فتح پائی اور مصالحت اور تاویل سے کام لے کر ایک ایسا مذہبی نظام مرتب کیا جس نے بہت جلد ملک میں قبولِ عام حاصل کر لیا۔ اور جس کی بنا پر ایک بار پھر قومی تہذیب کی تعمیر ممکن ہو گئی۔

(الف)

ہم تیسرے باب میں کہہ چکے ہیں کہ ویدک ہندو مذہب نے

ہندوستان کی قدیم قوموں کے ہردل عزیز دیوتاؤں شیو اور وشنو کو ویدک دیوتاؤں کے زمرے میں شامل کر لیا تھا۔ یعنی شیو کو رودرا کا اور وشنو کو سوریا کا مترادف قرار دیا تھا۔ لیکن اِن دیوتاؤں کا عقیدہ اس مذہب میں محض ایک ضمنی حیثیت رکھتا تھا بلکہ دراصل اِس کے اندر پوری طرح کھپنے بھی نہیں پایا تھا۔ ہندو مذہب کی نئی تشکیل میں اِس عقیدے کی پوری اہمیت سمجھ لی گئی اور اسے عقیدۂ وحدت کے ساتھ مطابقت دے کر باقاعدہ جزو مذہب بنا لیا گیا۔

قدیم ہندوستانی قوموں کا مذہبی احساس اور تصور ابھی تک اِس منزل میں تھا کہ وہ فطرت کی مختلف قوتوں کو ذی روح، ذی ارادہ اور صاحبِ قدرت دیوی دیوتا سمجھتے تھے اِن کا تصور انسانی شکل میں کرتے تھے اور عوام اِن کے بت بنا کر پوجتے تھے۔ اِن کے قوی اور بے قید تخیل نے کائنات کی تخلیق اور نشو ونما اور مظاہر قدرت کے باہمی علاقوں کو دیوتاؤں کی کہانیوں کے پیرایہ میں تصور کیا تھا۔ بعض خطوں میں سب سے زیادہ عظمت قوتِ تولید کے دیوتا شیو اور اُن کی دیوی درگا یا پاربتی کی ہوتی تھی جو غالباً کئی ہزار سال قبل وادیٔ سندھ کی تہذیب میں دیوی ماتا کی حیثیت سے پوجی جاتی تھی۔ اور بعض جگہ رزق کے دیوتا وشنو اور اُن کی دیوی لکشمی کی خاص طور پر پرستش ہوتی تھی۔ چونکہ جنسی تولید زندگی اور موت دونوں کی جڑ ہے اس لئے شیو کی دو شانیں سمجھی جاتی تھیں ایک

طرف اُس کا تصور نظام کائنات کے چلانے والے کی حیثیت سے کیا جاتا تھا دوسری طرف دنیا کے برباد کرنے والے کی حیثیت سے۔ اسی طرح اُس کی دیوی پاربتی اور اُما کے نام سے شفیق ماں، اور کالی اور درگا کے نام سے ایک خونخوار قوت سمجھی جاتی تھی جس کی آتش غضب صرف خون کی قربانی سے فرد کی جاسکتی ہے۔ بخلاف اس کے وشنو کی ایک ہی شان تھی۔ وہ صرف دنیا کا پالنے والا، انسانوں پر رحم کھانے والا اور اُن کی فلاح اور نجات کا سامان کرنے والا اور لکشمی بھی صرف دولت اور فراغت کی دیوی سمجھی جاتی تھی۔

اِن دیوتاؤں کے تصورات کو ویدوں کے تصور وحدت کے ساتھ سمونے کے لیے تثلیث اور اوتار کے نظریات سے کام لیا گیا اور عقیدے کی صورت یہ قرار پائی۔ کائنات کی روح رواں وہی ذات واحد ہے جسے برہم کہتے ہیں اس کا تصور ہم تین حیثیتوں سے کر سکتے ہیں۔ دُنیا کے پیدا کرنے والے برہما کی حیثیت سے پالنے والے وشنو کی حیثیت سے، یا برباد کرنے والے شیو کی حیثیت سے۔ برہما، وشنو، شیو، لکشمی، پاربتی یا کسی اور دیوی دیوتا کی یا اُس کے مجسمہ کی پرستش در اصل برہم کی پرستش ہے۔ وشنو انسانوں کی دستگیری اور نجات کے لئے بار بار دنیا میں آتا ہے۔ انسانی شکل جو دیوتا اختیار کرتا ہے اُس کا اوتار کہلاتی ہے، وشنو کے نو اوتار گزر چکے ہیں۔ جن میں کرشن، رام اور بدھ

خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ دسواں اوتار کلکی آگے چل کر آنے والا ہے۔

دیوتاؤں کے عقیدے کی تشکیل اِس طرح کرنے کے بعد کہ اُس میں ہر فرقے اور طبقے کے عقیدے کے لئے جگہ نکل آئے کائنات کی تخلیق، دیوتاؤں کی زندگی اور راجاؤں کے راج کے متعلق جو روایات مشہور تھیں اُن کے مجموعے پُرانوں کے نام سے مرتب کئے گئے۔ اکثر پران وِشنو کے اور بعض برہما یا شیو کے پران کہلاتے ہیں۔ اِس طرح کے مجموعے ہندوؤں کے ہاں قدیم زمانے سے موجود تھے۔ اتھروید میں اتہاس پُران کا ذکر ہے جسے بعض لوگ کتب وید کے سلسلے میں شمار کرتے ہیں لیکن اکثر پُران موجودہ شکل میں پانچویں صدی عیسوی اور اُس کے بعد مرتب ہوئے۔ چونکہ جدید ہندو مذہب نے پُرانوں کو مقدس کتابوں کے زمرے میں شامل کر لیا اور یہ پران عام لوگوں میں ویدوں سے کہیں زیادہ مقبول ہوئے اِس لئے نئے مذہب کو ویدک ہندو مذہب سے ممتاز کرنے کے لئے پورانک ہندو مذہب کہہ سکتے ہیں۔

تخلیق کائنات اور الوہیت کے عقائد کے بارے میں پورانک ہندو مذہب میں اپنے اندر اتنی لچک رکھی کہ مظاہر پرستی اور بت پرستی سے لے کر وحدت وجود تک جتنے مذاہب اِس وقت ہندوستان میں تھے سب کے عقائد اُس کے اندر کھپ

سکتے تھے۔ لیکن وہ عقائد جن کا اخلاقی اور معاشرتی زندگی سے براہِ راست تعلق تھا ویدک ہندو مذہب سے جوں کے توں لے لئے یعنی کرم، پُنر جنم، زندگی کی چار منزلیں اور ذات پات کا نظام (ورن آشرم) ذات پات کی تقسیم کو عوام سے تسلیم کرانے کے لئے اِس کی سندرِگ وید کی اِس روایت سے پیش کی گئی کہ برہمنوں کو برہمہ نے اپنے سر سے، چھتریوں کو بازوؤں سے، ویشوں کو رانوں سے، اور شُدروں کو پانؤں سے پیدا کیا۔ ویدوں اور پرانوں کی تفسیر شاستروں کے مقرر کئے ہوئے قوانین کی تعبیر اُن پیچیدہ رسموں کا سرانجام دینا جو ہر ہندو کو پیدائش کی گھڑی سے لے کر موت کے وقت تک ادا کرنی پڑتی ہیں یہ سب کام برہمنوں کے لئے مخصوص تھے۔ اِس لئے ساری مذہبی اور معاشرتی زندگی کی کنجی اُنھیں کے ہاتھ میں تھی۔

بودھ مت اور جین مت کے اثر سے اہنسا کا عقیدہ بھی ہندو مذہب کا جزو بنا لیا گیا۔ جانوروں کی قربانیاں موقوف ہوگئیں اور گائے جیو جیون کی حرمت کی نشانی کے طور پر قابلِ احترام سمجھی جانے لگی۔ اگرچہ کالی کی پرستش کے سلسلے میں قربانیوں کا رواج کہیں کہیں باقی رہا اور برہمنوں کے علاوہ دوسری ذاتیں خصوصًا جنوبی ہند میں گوشت کھاتی رہیں لیکن مجموعی طور پر اہنسا کا عقیدہ سارے ملک میں تسلیم کر لیا گیا۔

غرض پورانک ہندو مذہب کے بانیوں نے اپنے زمانے کے حالات اور ہندوستانی ذہن کی خصوصیات کو اچھی طرح سمجھ کر ہندو مذہب کو ایک سخت اور بے لوچ نظام بنانے کے بجائے ایسا نرم اور لچکدار بنا دیا کہ اِس عہد کے کل مذہبی رجحانات اِس کے اندر سما سکتے تھے اور جو تہذیب اُس کی بنیاد پر تعمیر ہوئی وہ بھی بہ حیثیت مجموعی اِسی ترکیب سے تعمیر ہوئی۔ البتہ ذات پات کی تقسیم پہلے سے بہت زیادہ سخت اور مضبوط ہوگئی اِس لئے کہ پورانک مذہب اور تہذیب کے اِس ڈھیلے ڈھیر میں ربط کا رشتہ در اصل برہمنوں کی جماعت تھی اور اُس کا اثر اور اقتدار ذات پات کے نظام کے برقرار رہنے پر موقوف تھا۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ پورانک مذہب کی تشکیل اور اُس کی بنیاد پر ایک نئی تہذیب کا عمل سطح کے نیچے دوسری صدی قبل مسیح سے جاری تھا۔ لیکن اِس تہذیب کو مکمل شکل میں سطح تاریخ پر آنے کا اور سارے ملک میں پھیل کر قومی تہذیب بننے کا موقع اُس وقت ملا جب چوتھی صدی عیسوی میں گپت سلطنت کے قائم ہونے سے ملک میں ایک متحدہ سیاسی قوت پیدا ہوگئی اور اُس نے اِس تہذیب کی سرپرستی کی۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ کس حد تک مذہبی اور تہذیبی اتحاد کی تحریک نے سلطنت کے قائم ہونے میں مدد دی اور کہاں تک سلطنت کے قیام نے متحدہ

تہذیب کو تقویت پہنچائی۔ بہرحال اِس میں شبہ نہیں کہ دونوں چیزوں کا آپس میں بہت گہرا تعلق ہے۔

اب ہم پورانک ہندو تہذیب کے مختلف شعبوں، ریاست، معاشرت، علوم وفنون اور آرٹ پر ایک سرسری نظر ڈال کر یہ بتائیں گے کہ پورانک مذہب کی طرح وہ ساری تہذیب بھی جو اُس سے پیدا ہوئی بالکل یک رنگ و یک آہنگ نہ تھی، بلکہ مختلف عناصر سے اِس طرح مل کر بنی تھی کہ کثرت میں وحدت کا سچا نمونہ پیش کرتی تھی۔

(ب)

چوتھی صدی عیسوی میں ہندوستانی ذہن کی سیاسی اتحاد کی آرزو کو پھر عملی صورت اختیار کرنے کا موقع ملا اور اسی پاٹلی پتر کو جو چندر گپت موریہ کی ہندو سلطنت اور اشوک کی بودھ سلطنت کی راجدھانی رہ چکا تھا اب گپت خاندان کی نئی ہندو سلطنت کا مرکز بننے کا فخر حاصل ہوا۔ اِس خاندان کا بانی ایک راجہ گپت نامی تھا۔ اِس کے پوتے چندر گپت اول نے ۳۰۸ء میں لچھوی خاندان کی راجکماری سے شادی کی اور اِس طرح دونوں ریاستیں جن پر ان دونوں خاندانوں کی حکومت تھی مل کر ایک ہوگئیں اور چندر گپت اول ایک بڑا

راجا بن گیا اُس نے کچھ اور علاقے فتح کئے اور اُس کی ریاست کا دائرہ ترہٹ جنوبی بہار اور متصل اضلاع سے لے کر اودھ تک پھیل گیا۔ چندر گپت اوّل نے مہاراجا دِھراج کا لقب اختیار کیا۔ گپت سمبت اُسی کی تخت نشینی سے شروع ہوتا ہے ۳۳۰ء کے لگ بھگ اُس کی جگہ اُس کا بیٹا سمدر گپت تخت پر بیٹھا۔ اُس نے شمال اور جنوب کے بہت سے راجاؤں کو شکست دے کر بعض کی ریاستوں کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا اور بعض کو باجگزار بنا لیا۔ اُسی نے اشو میدھ قربانی جو صدیوں سے نہیں ہوئی تھی کر کے اپنے اقتدار اعلیٰ کا اعلان کر دیا۔ ترکستان سے لے کر سیلون تک ہمسایہ ملکوں کے حکمرانوں سے سمدر گپت نے دوستانہ تعلقات قائم کئے۔ سیلون کے راجا میگھ ورمن نے ایک سفیر کے ہاتھ بیش قیمت جواہرات تحفہ کے طور پر بھیج کر بودھ مت کی خانقاہ تعمیر کرنے کی اجازت مانگی۔ ۳۷۵ء کے لگ بھگ سمدر گپت کا جانشین اُس کا بیٹا چندر گپت دوم ہوا۔ جو بکرما جیت کے نام سے مشہور ہے۔ اُس نے اپنی سلطنت کو اور توسیع دی اور مالوہ گجرات اور کاٹھیاواڑ کو اُس میں شامل کر لیا یہ بکرما جیت یا بکرم افسانوں کا ہیرو، داستانوں کا رستم، تاریخ ہندوستان کی ایک نہایت دلکش شخصیت ہے حکمرانوں کے زمرے میں اِس کی مقبولیت اشوک سے کم نہیں۔ جس طرح رہبانی

مذہبی تخیل نے اپنا نصب العین بدھ اور اشوک کو بنایا تھا اُسی طرح رومانی رزمی تخیل نے دیوتاؤں میں کرشن جی اور رام چندر جی کو اور انسانوں میں بکرماجیت کو اپنا ہیرو قرار دیا۔ روایت نے مختلف گپت فرمانرواؤں کے مختلف کارناموں کو بکرماجیت کی طرف منسوب کیا ہے اور مختلف اہلِ کمال کو جو اِن فرمانرواؤں کے زمانے میں گزرے ہیں نورتن کے نام سے بکرماجیت کے دربار میں جمع کر دیا ہے۔ غالباً بکرماجیت نے ایک مدّت تک اُجین میں قیام کیا ہوگا اِس لئے کہ کہانیوں اور حکایتوں میں وہ اُجین والے راجا بکرم کے نام سے مشہور رہے۔

۴۱۳ء میں کمار گپت اوّل راجا ہوا اِس کے زمانے میں شمال مغربی ہند پر ہنوں کے حملے شروع ہوگئے۔ مگر کمار گپت نے اپنے عہد حکومت کے آخر یعنی ۴۵۵ء تک اپنی سلطنت کی قوت اور عظمت کو برقرار رکھا اور دوبارہ اشومیدھ قربانی رسم ادا کی۔ اُس کے جانشینوں کے زمانے میں ہنوں کے حملوں کا زور بہت بڑھ گیا اور اندرونی بغاوتیں بھی برپا ہوگئیں جن کی بدولت سلطنت کا شیرازہ بکھر کر رہ گیا۔ یوں تو گپت خاندان ایک محدود علاقے میں چھٹی صدی تک حکومت کرتا رہا لیکن گپت سلطنت پانچویں صدی کے آخر میں ختم ہوگئی۔

چین کے یاتری فاہیان نے جو بکرماجیت کے زمانے میں

۴۰۵ء سے ۴۱۱ء تک ہندوستان کا سفر کرتا رہا۔ اِس سفر کے حالات لکھے ہیں۔ اِن سے معلوم ہوتا ہے کہ گپت سلطنت کا زمانہ ملک کے لئے امن و امان خوش حالی، اخلاقی پاکیزگی، یک جہتی اور بے تعصبی کا دور تھا۔ فاہیان کہتا ہے "کہ ملک کا نظم بہت اچھا ہے۔ رعایا جان و مال کی سلامتی میں امن سے بسر کرتی ہے راستے محفوظ ہیں مسافر بے کھٹکے سفر کرتے ہیں۔ جانوروں کے ذبح کرنے کا اور شراب نوشی کا بالکل رواج نہیں ہے۔ گپت راجا ہندو مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود سب مذاہب کے ساتھ نہ صرف رواداری کا بلکہ فیاضی کا برتاؤ کرتے ہیں چنانچہ اکثر بودھ خانقاہوں کو سلطنت کی طرف سے معافیاں ملی ہوئی ہیں۔ قانون نرم ہے اور جرائم کی سزائیں ہلکی ہیں۔ قتل کی سزا کبھی نہیں دی جاتی"۔

گپت سلطنت کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہی ہے کہ وہ ایک وفاقی جاگیرداری سلطنت تھی جس کے اندر بہت سی باج گزار ریاستیں تھیں۔ ان ریاستوں کے حکمراں راجا یا مہاراجا کہلاتے تھے۔ شہنشاہ کے لئے جو اقتدار اعلیٰ کا حامل تھا مہاراجا دھراج، پرمیشور وغیرہ کے الفاظ مخصوص تھے۔ شہنشاہ کے فرائض میں دھرم کی حمایت اور دھرم شاستروں کے قوانین کا نفاذ داخل تھا۔ اِس لئے اُصولاً اُس کا اقتدار اعلیٰ محدود اور

شروط تھا۔ یعنی مذہبی قانون اُس پر پابندیاں عائد کرتا تھا۔ اگرچہ
ملاً اکثر حکمراں اِن پابندیوں کو نہیں مانتے تھے۔ باج گزار ریاستوں
کے نظام حکومت مختلف تھے۔ بعض قبائلی حکومتیں تھیں، بعض چھوٹے
ہوٹے راجاؤں کی اور بعض مہاراجاؤں کی جو خود چھوٹی ریاستوں
سے باج لیا کرتی تھیں۔ چھوٹی بڑی سب ریاستیں اپنے اپنے
سکّے چلاتی تھیں، یہ سب اپنے اُمراء کو جاگیریں دیتی تھیں
ر جاگیردار اپنی جُداگانہ فوج رکھتا تھا جو ضرورت کے وقت اُس
کے حکمراں راجا یا مہاراجا یا گپت شہنشاہ کی خدمت کے لئے حاضر
جاتی تھی۔

قدیم دستور کے مطابق سلطنت کا انتظام شہنشاہ خود ہی کرتا
ا۔ دوسرے کے زمانے میں بھی معاملات فیصلے کے لئے اُسی
ے پاس آتے تھے۔ گپت سلطنت بھی قدیم ہندو ریاست
روایات کے مطابق فلاحِ عامہ کے کاموں کی ذمہ دار تھی
ہمنوں طالب علموں، مذہبی اور تعلیمی اداروں کو ریاست سے
قیاں عطا ہوتی تھیں اور ان کے بندوبست کے لئے خاص
ر مقرر تھا۔ ماتحت ریاستیں وزراء اور امراء بھی امورِ خیر میں
کھول کر حصّہ لیتے تھے۔

ملک کے انتظام کے لئے وزراء کے علاوہ فوج عدالت
پولیس کے افسر تھے اور اِن کے بہت سے درجے تھے۔

شاہی دربار اور محلات کے لئے منتظم الگ تھے سلطنت متعدد صوبوں میں، صوبے ضلعوں میں اور ضلع گاؤں میں تقسیم تھا۔ ہر صوبہ کا حاکم شہنشاہ کے نائب کی حیثیت سے اپنے علاقے کے سارے ملکی مالی اور عدالتی انتظامات کا ذمہ دار تھا۔ عموماً اس عہدہ پر شاہی خاندان کے لوگ مقرر کیے جاتے تھے۔ ضلع کا حاکم بھی انتظامی اور عدالتی دونوں طرح کے فرائض انجام دیتا تھا اور اُس کی مدد کے لئے بہت سے کائستھ یا منشی ایک پرتھم کائستھ (میر منشی) کے ماتحت ہوتے تھے۔ ضلع میں ایک مجلس مشورہ بھی ہوتی تھی جس میں سب سے معزز شہری دستکاروں اور دوسرے پیشوں کی برادریوں کے نمائندے شامل کیے جاتے تھے۔ ہر گاؤں کی نگرانی ایک مقدم کرتا تھا اور وہ گاؤں کے سربرآوردہ اشخاص اور خاندانوں کے نمائندوں سے مشورہ لیا کرتا تھا۔ مال گزاری پیمائش فوج اور جنگلات کے محکمے الگ تھے اکثر عہدے دار مخصوص خاندانوں میں سے مقرر ہوتے تھے اور بعض عہدے موروثی بھی تھے۔

زمین کی تقسیم مزروعہ اور غیر مزروعہ میں کی جاتی تھی۔ مزروعہ زمین پر لگان وصول کیا جاتا تھا اس کے علاوہ چراگاہوں اور کانوں پر چرٹے، کوئلے، شراب وغیرہ کی فروخت پر دوکانوں، ذخیروں اور مویشی وغیرہ جداگانہ محصول نافذ کیے گئے تھے۔ گاؤں والوں کو شہنشاہ کے لیے رسد اور بیگار بھی مہیا کرنی پڑتی تھی۔

عہد سابق کی طرح اِس عہد میں بھی دستکاروں اور دوسرے پیشہ وروں نے بھی اپنی برادریاں بنا رکھی تھیں جنھیں خاص حقوق حاصل تھے۔ ملک کی معاشی زندگی کا انتظام ریاست کے ہاتھ میں تھا لیکن ریاست اِن برادریوں کے توسط سے کام کرتی تھی۔ اشیاء کی خرید و فروخت اور نقل و حمل کے ضابطے بنانا، قیمتیں مقرر کرنا، اوزان اور پیمانوں کا تعین کرنا ریاست کا کام تھا۔ لیکن ہر پیشہ کے معیار قابلیت اور معیار اخلاق کا قائم رکھنا اور اُسے ترقی دینا اور پیشہ وروں کے حقوق کی حفاظت کرنا، پیشہ برادری کے ذمہ تھا۔

گپت سلطنت بہت سی باتوں میں قدیم ہندو ریاست سے مشابہ تھی۔ وہ اِس لحاظ سے تو مذہبی ریاست تھی کہ ہندو مذہب کی حمایت کرنا اور دھرم شاستر پر عمل کرانا اُس کے فرائض میں داخل تھا لیکن عملاً وہ بودھ ریاست کی طرح مذہبی طبقے کے اثر سے آزاد تھی یعنی اگرچہ شاہی درباروں میں برہمن پروہت کی حیثیت سے رہتے تھے لیکن حکومت کے نظم و نسق میں اُنھیں کوئی دخل نہ تھا۔

(ج)

گپت سلطنت کے زمانے میں دھرم شاستر ملکی اور سماجی

قانون کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لئے اس عہد کے اخلاق و
معاشرت کا اندازہ کرنے کے لئے ہمیں اس زمانے کے ادب
کے علاوہ دھرم شاستروں کے مطالعے سے بھی مدد لینی چاہئے۔
ان میں منو کا دھرم شاستر جس کا ذکر پچھلے باب میں آیا ہے، سب
سے زیادہ مقبول تھا۔ اس لئے ہم اسے گپت عہد کی سماجی تاریخ
کا آئینہ قرار دے سکتے ہیں۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ منو سماج کی تنظیم کی بنار
چار ذاتوں پر رکھتا ہے اور فرد کی زندگی کی قدیم روایات کے
مطابق چار منزلیں قرار دیتا ہے اور ہم نے اس بات کی طرف
بھی اشارہ کیا تھا کہ شرتی اور سمرتی کی طرح عقل انسانی اور رسم و
رواج کو بھی قانون کا ماخذ مان کر منو نے ایک طرف ریاست کو
غیر مذہبی یا دنیاوی قوانین وضع کرنے کی اجازت دیدی اور
دوسری طرف یہ اصول قائم کر دیا کہ اس مشترک معاشرت اور
تہذیب کے پہلو بہ پہلو جو ہندو مذہب ملک میں پیدا کرنا چاہتا تھا
مختلف مقامی معاشرتوں اور تہذیبوں کے وجود کو تسلیم کرنا چاہئے
اور قانون کی نظر میں ان کی وہی حیثیت ہونی چاہئے جو ہندو
تہذیب کی ہے۔

ذات کی تفریق ویدک ہندو عہد کے مقابلے میں اب بہت
سخت ہو گئی تھی اونچی ذات والوں نیچی ذات والوں میں شادی
بیاہ کرنا اچھا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ خصوصاً برہمن کو شودر عورت سے

شادی کرنے کی سخت ممانعت تھی۔ برہمنوں کو مذہبی علوم حاصل کرنے اور زہد و تقدس کی زندگی بسر کرنے کی تاکید تھی اور اُن کی عظمت کی بناء دراصل یہی تھی۔ مگر اس طبقے کا اقتدار اس طرح مسلم ہو گیا تھا کہ ہر برہمن خواہ وہ عالم ہو یا جاہل، خواہ وہ اونچا پیشہ اختیار کرے یا نیچا، قابلِ احترام سمجھا جاتا تھا۔ عام طور پر برہمن علم و مذہب کی خدمت ہی میں زندگی بسر کرتے تھے۔ لیکن بعض کاشتکاری، دوکانداری، معماری، اداکاری، گانا بجانا غرض ہر قسم کے پیشے اختیار کرتے تھے اور ہر حال میں عزت کے مستحق سمجھے جاتے تھے شودروں کو ویدک علوم حاصل کرنے کی ممانعت تھی دستکار اور مزدور جو شودر طبقے سے تعلق رکھتے تھے حقیر سمجھے جاتے تھے۔ ریاست سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ ہر ذات کے لوگوں کو اپنا اپنا کام انجام دینے پر مجبور کرے۔

برہمنوں کو سادہ غذا ترکاری، پھل وغیرہ کھانے کی تاکید تھی۔ گوشت، ہلدی، لہسن پیاز کھانا اُن کے لئے ممنوع تھا لیکن قربانی کا گوشت کھا سکتے تھے۔ غیر برہمن ملک کے بعض حصوں میں گوشت کھاتے تھے مگر یہ بات اچھی نظر سے نہیں دیکھی جاتی تھی۔ شراب پینے اور شکار کھیلنے کی ممانعت تھی اور فاہیان کی شہادت کے مطابق اِس کا مطلق رواج نہیں تھا۔

مختلف ذاتوں میں آپس میں شادی بیاہ ہونے کی وجہ سے

بعض نئی مخلوط ذاتیں پیدا ہو گئی تھیں۔ چاروں اصلی ذاتوں کے اندر بھی تقسیم در تقسیم کا عمل شروع ہو گیا تھا۔ خصوصاً ویش ذات پیشوں کے لحاظ سے ذیلی ذاتوں میں بٹ گئی تھی۔ مثلاً وید، بید، کالیستھ وغیرہ۔

عورتوں کو سماج میں خاصا اونچا مرتبہ حاصل تھا لیکن اُن کو اپنے مقررہ فرائض کے دائرے سے باہر قدم رکھنے کی مثلاً مذہبی کتابوں کے مطالعے کی اجازت نہیں تھی۔ مردوں کو تاکید تھی کہ عورتوں کی عزت کریں، اِن کے آرام و آسائش کا خیال رکھیں اور اُن کی حفاظت کریں۔ باپ کا فرض تھا کہ لڑکی کے بالغ ہوتے ہی اس کی شادی کر دے لیکن اگر بلوغ کے بعد تین سال تک کنواری رہے تو اسے اپنی پسند سے شادی کر لینے کا حق تھا۔ اگر کسی شخص کی پہلی بیوی سے اولاد نہ ہو تو شادی کے آٹھ برس بعد اور اگر بچے پیدا ہو کر مر جائیں تو دس برس بعد اسے دوسری شادی کرنے کی اجازت تھی۔ "اچھی اور نیک بیوی کے ساتھ کبھی ذلت کا برتاؤ نہیں کرنا چاہئے۔ ہاں اِس کی اجازت سے دوسری شادی کی جا سکتی ہے۔"

یہ مختصر تبصرہ معاشرت کے اِن عام حالات کو ظاہر کرتا ہے جو پورانک ہندو مذہب نے ملک میں پیدا کئے تھے لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ملک کے مختلف حصّوں میں خصوصاً جنوبی ہند میں بڑی بڑی جماعتیں پورانک ہندو مذہب کے

بنیادی عقائد کو قبول کر لینے کے باوجود اپنی الگ الگ تہذیبیں رکھتی تھیں۔ اِن میں سے ہر ایک کی زبان الگ تھی، معاشرت، رسم و رواج، قانون الگ تھا۔ یہاں تک کہ جنوب میں دراوڑی قوموں کا سماجی نظام مادری تھا جو پدری نظام سے بنیادی اختلاف رکھتا تھا۔

(د)

بودھ تہذیب کے دَور میں آرٹ کو تو کسی قدر استقلال حاصل ہوا، لیکن علم و ادب بدستور مذہب کے تابع رہے۔ یوں تو سنگ تراشی اور مصوری اِس زمانے میں بھی عبادت گاہوں اور خانقاہوں کی آرائش کے لئے وقف تھی تاہم ان دونوں کا دائرہ مذہبی روایات تک محدود نہیں رہا بلکہ انھوں نے اکثر دُنیاوی زندگی کو اپنا موضوع بنایا۔

ہندویت اور بودھ مت دونوں میں علم و ادب کو اتنی آزادی بھی نہیں ملی۔ حکیموں کی فکر اور ادیبوں کا تخیل مذہبی فلسفے کے نکتوں کو حل کرنے، مذہبی عقائد اور مذہبی قانون کی تدوین اور مذہبی روایات کی تشریح اور تفسیر ہی میں صرف ہوتا رہا۔ صرف ایک رامائن اِس عہد میں دُنیاوی شاعری کی مثال کے طور پر پیش کی جاتی ہے۔ لیکن سچ پوچھئے تو یہ بھی ایک نیم مذہبی نظم تھی۔

پولانک تہذیب کے دور میں بھی زندگی کا مرکز بدستور مذہب رہا لیکن تہذیب کے مختلف شعبوں کی تفریق کا عمل زیادہ واضح ہوگیا، ریاست نے اب مستقل حیثیت حاصل کرلی تھی۔ وہ مذہب کی حامی اور محافظ تھی۔ لیکن اُس کی تابع نہیں رہی تھی۔ اِس کے سائے میں علم و ادب اور فنونِ لطیفہ کو مذہبی فکر و احساس کے محدود دائرے سے نکل کر پوری انسانی زندگی کو اپنا موضوع بنانے کا موقع ملا۔ گپت دربار کی قدر دانی کی بدولت مذہبی ادب کے ساتھ ساتھ دنیوی ادب کو بھی اِس قدر فروغ حاصل ہوا کہ وہ کسی ملک کے کلاسیکل ادب سے پیچھے نہیں رہا۔

علم و ادب کی ترقی کو کتابوں کے عام رواج سے بہت مدد ملی۔ خروشتی اور براہمی رسم الخط کے ذریعہ سے اپنے خیالات کو ضبطِ تحریر میں لانا ہندوستانی صدیوں پہلے سیکھ چکے تھے۔ شمالی ہند میں بعض درختوں کی چھالوں پر اور جنوب میں تاڑ پتر اور دوسری قسم کے کھجور کے پتوں پر لکھنے کا دستور تھا۔ ایک طبّی کتاب جو تین سو پچاس ۳۵۰ء میں ہندوستان میں لکھی گئی تھی ترکستان میں ملی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُس وقت تک کتابیں ملک میں عام طور پر رائج ہوچکی تھیں۔ سنسکرت زبان جس کو بودھ مت کے فروغ کے زمانے میں عارضی طور پر زوال کا مُنھ دیکھنا پڑا تھا۔ خود بودھ تہذیب کے دور کے آخر میں

مہایان فرقے کی مذہبی زبان بن گئی تھی، اور اس طرح اس کا عروج پھر شروع ہو گیا تھا۔ گپت سلطنت کے زمانے میں پرانک ہندو مذہب کی ترقی کے ساتھ ساتھ سنسکرت نے اور زیادہ ترقی کی۔ اگرچہ بول چال اور کاروبار کی زبان اب پراکرت بن چکی تھی اور درُرچی نے جو بکرماجیت کے نو رتن میں شمار کیا گیا ہے۔ چار پراکرتوں، مہاراشٹری، شورسینی، پیساچی اور ماگدھی کو مستقل بولیاں تسلیم کر کے ان کی صرف و نحو بھی مرتب کر دی تھی۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی پالی کی قائم مقام نہ بن سکی اور مذہبی علمی اور ادبی زبان کی جگہ سنسکرت نے دوبارہ حاصل کر لی۔ علوم و فنون کی تحصیل کے لئے نالندا اور دوسرے مرکزوں میں یونیورسٹیاں تھیں۔ جن میں ریاست کے خرچ پر طلبا کو دینی اور دنیاوی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ دنیاوی علوم میں سب سے زیادہ اہمیت اس دور میں طب، ریاضی اور ہیئت کو حاصل تھی۔ طب کے ساتھ طلبہ کو جراحی بھی سکھائی جاتی تھی۔ ان کو "نشتر پکڑنا، اس سے نشان ڈالنا، چیر پھاڑ کرنا، تیر نکالنا، زخموں کو صاف کرنا اور خشک کرنا، مرہم لگانا، قے اور مسہل کی دوائیں دینا اور تیل کا عمل دینا سکھایا جاتا تھا" اس عہد کے ریاضی داں فیثاغورث کی شکل سے واقف تھے، π کی قیمت نکال سکتے تھے، جیب مستوی کا نقشہ مرتب کرنا اور سادہ مساوات

کے سوال حل کرنا جانتے تھے۔ ہیئت داں یہ دریافت کر چکے تھے کہ اجرام سماوی مدوّر ہیں اور انعکاس نور سے چمکتے ہیں۔ اُن کو معلوم تھا کہ زمین اپنے محور کے گرد دن میں ایک بار گھوم جاتی ہے اور اُنھوں نے اُس کے قطر کا تخمینہ کر لیا تھا۔ ویشیشک فلسفہ کے علمبردار جوہر فرد کا نظریہ زمانۂ حال کے ماہرین طبعیات سے صدیوں پہلے قائم کر چکے تھے اور برہم گپت نے زمین کے کشش ثقل کو نیوٹن سے ہزار سال سے زیادہ پہلے دریافت کر لیا تھا۔

جو علما، اور حکمار اس زمانہ میں گزرے ہیں وہ نہ صرف ہندوستان میں بلکہ دُنیا کی علمی تاریخ میں ممتاز جگہ رکھتے ہیں۔ ہیئت اور ریاضی میں آریہ بھٹ وراہمہرا اور برہم گپت، اور طب میں چرک اور سُشرت نے علمی تحقیق کی وہ شمعیں جلائیں جو صدیوں تک راہِ علم کے سالکوں کی رہنمائی کرتی تھیں اور جن کا نور عہد وسطیٰ میں بلا واسطہ عرب اور دوسرے اسلامی ممالک تک اور بالواسطہ یورپ تک پہنچ گیا۔

تخئیلی ادب نے بھی مذہب کے دائرے سے نکل کر دُنیاوی ادب یا خالص ادب کی شکل اختیار کی جس میں رزمیہ شاعری غنائی شاعری، ڈرامہ، نثر کی کہانیاں اور تمثیلی حکایات شامل ہیں۔ اِس میدان میں ہندوستانی ذہن نے جو قابلِ فخر کارنامے دکھائے اُنھوں نے اُس کے علمی کارنوں کو بھی مات کر دیا۔

کالیداس اور بھوبھوتی کا رُتبہ دُنیا کی نظر میں آریہ بھٹ اور چرک سے بھی بڑھ کر ہے۔

اصناف ادب میں سب سے زیادہ ترقی اس عہد میں ڈراما نے کی۔ غالبًا بھاس پہلا ڈراما نگار ہے جس نے درباری یا غیر مذہبی ڈراما کی صنعت میں امتیاز پایا اُس کے اکثر پلاٹ رامائن اور مہا بھارت سے ماخوذ ہیں اور اُن کی عام فضا سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اُس زمانے میں لکھے گئے جب برہمنوں کا اقتدار ملک میں مسلم ہو چکا تھا چنانچہ بھاس اکثر محققوں کے نزدیک چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں کالیداس سے کچھ پہلے گزرا ہے۔

کالیداس جو متفقہ طور پر ہندوستان کے ڈراما نگاروں اور شاعروں کا سرتاج مانا گیا ہے بہت سی کہانیوں کا ہیرو ہے لیکن صحیح تاریخی معلومات اُس کے بارے میں سرے سے معدوم ہے۔ مختلف روایات میں اُس کا زمانہ پہلی صدی قبل مسیح سے لے کر چھٹی صدی بعد مسیح تک بتایا گیا ہے اور اُس کے وطن کے بارے میں بھی اِسی قدر اختلاف ہے۔ کشمیر، وادیٔ گنگا، بنگال، دکن بلکہ لنکا کو بھی اُس کا مولد ہونے کا دعویٰ ہے لیکن اُس کی تصانیف کی داخلی شہادت سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ وہ چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں گزرا ہے اور اُس کا وطن

جہاں کہیں بھی ہو، اُس کی زندگی کا بہت بڑا حصّہ گپت بادشاہوں کے دربار میں بسر ہوا۔ یہ خیال عام روایت سے قریب تر ہے جو کہتی ہے کہ کالیداس راجہ بکرماجیت کے دربار کا شاعر اور اُس کے نورتن میں سے تھا۔

کالی داس کے ڈراموں میں سب سے مقبول اور مشہور شکنتلا ہے۔ جو پرانک عہد کی مخلوط کلاسیکل رومانی روح کا آئینہ سمجھا جاتا ہے۔ اِس وقت ہندوستانی ذہن توسیع اور تفریق کے دور سے گزر رہا تھا اور اِس کی نظر مذہبی فکر کے محدود دائرے سے نکل کر ایک طرف عالمِ طبیعی کا اور دوسری طرف فطرت انسانی کا مشاہدہ کر رہی تھی۔ لیکن یہ اُسی طرح کا معروضی مشاہدہ نہیں تھا جیسا نشاۃ ثانیہ کے بعد مغربی ذہن نے شروع کیا بلکہ تخیلی اور داخلی رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ سادگی اور اصلیت جو رامائن اور مہابھارت کی خالص کلاسیکی شاعری کی خصوصیات ہیں، پرانک عہد کی شاعری اور ڈراما میں بھی موجود ہیں مگر اِن کے ساتھ تخئیل کے زور اور جذبات کے جوش نے اِن میں تغزل کا رومانی رنگ بھر دیا تھا۔ چنانچہ اٹھارھویں صدی عیسوی میں جب کالی داس کے کلام کا جرمن زبان میں ترجمہ ہُوا تو جرمن شاعروں نے اسے خالص رومانی شاعری سمجھا اور اُس سے رومانیت کی تحریک کو جو ان دنوں جرمنی میں اُٹھ رہی تھی

بہت کچھ تقویت اور مدد پہنچی۔ جرمنی کا سب سے بڑا شاعر گوئٹے، جو عنفوان شباب کے زمانے میں رومانی رنگ میں ڈوبا ہوا تھا، کالیداس کے کلام کا عاشق تھا۔ مگر گوئٹے کی گہری نظر نے تغزل اور رومانیت کے نظر فریب پھولوں کے جھنڈ میں معنویت اور اصلیت کے روح پرور پھلوں کو بھی دیکھ لیا تھا۔ جن کی بدولت کالی داس کی شاعری کو بقائے دوام حاصل ہوئی۔ چنانچہ وہ شکنتلا کی تعریف میں کہتا ہے:۔

"اگر میں بہار کے پھولوں اور خزاں کے پھلوں،
آنکھوں کے چین اور روح کی غذا، آسمان اور زمین
سب کو ایک ہی نام میں سمیٹنا چاہوں تو اسے شکنتلا
تیرا نام لے دوں اس ایک لفظ میں سب کچھ آجائے گا"

کوئی تعجب نہیں کہ خود گوئٹے کو رومانیت کے بھول بھلیاں سے نکل کر حق بینی اور حق نگاری کے کھلے میدان میں پہنچنے میں ایک حد تک اس اثر سے مدد ملی ہو جو کالی داس نے اس پر ڈالا تھا۔

شکنتلا کے علاوہ کالی داس نے وکرم اُروسی اور مالویکا اگنی مترو دو ڈرامے اور لکھے جنھوں نے کچھ زیادہ شہرت نہیں پائی۔ اس کی رزمیہ نظموں کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔ کالی داس کے بعد ساتویں صدی عیسوی میں رتناولی اور

ناگانند دو ڈرامے لکھے گئے جو راجہ ہرش کے کہے جاتے ہیں۔ مگر غالباً اس کے درباری شاعروں کے لکھے ہوئے ہیں جنہوں نے کالی داس کے خرمن سے خوشہ چینی کی اور اپنی محنت کا ثمر اپنے مربی کے نام سے منسوب کر دیا۔

اسی صدی کے آخر میں ہندوستان کی خاک سے ایک اور باکمال ڈراما نگار اٹھا جسے ادب کے جوہر شناس کالی داس کا ہم پلہ قرار دیتے ہیں۔ یہ برار کا ایک برہمن شری کنٹھ یا بھوبھوتی تھا جو ابتدا میں قنوج کے آخری راجہ یشوورمن کے دربار سے تعلق رکھتا تھا۔ لیکن جب کشمیر کے اولوالعزم راجہ للتادتیہ نے یشوورمن پر فوج کشی کر کے اسے شکست دی تو وہ بھوبھوتی کو اپنے ساتھ کشمیر لے گیا۔

بھوبھوتی کے تین ڈرامے مالتی مادھو، مہاویر چرت اور اُتر رام چرت سنسکرت ادب کے عہدِ زریں کی آخری یادگاریں ہیں۔

ڈرامے کی طرح رزمیہ شاعری اور غنائی شاعری میں بھی ہندوستانی ذہن اس زمانے میں درجۂ کمال تک پہنچ گیا اور اس کا سہرا بھی کالی داس کے سر ہے۔ اس کی دو رزمیہ نظموں رگھوونش اور کمار سمبھو اور ایک چھوٹی سی رومانی غنائی نظم میگھ دوت کو اہلِ نظر نے ادب کے شاہکاروں میں شمار کیا ہے۔ رگھوونش رام چندر جی کے خاندان کا شاہنامہ اور کمار سمبھو، شو جی اور

اُمادیوی کے عشق کی داستان ہے۔ میگھ دوت کوئی قصہ نہیں بلکہ محض ایک ہجران نصیب شوہر کا پیام محبت ہے جو وہ سیلانی بادلوں کی زبانی اپنی محبوب بیوی کو بھیجتا ہے۔ تخیل کی نزاکت، جذبات کی لطافت ترنم اور روانی کے لحاظ سے میگھ دوت کا جواب دُنیا کے ادب میں مشکل سے ملے گا۔

بھاروی جو کالی داس کا ہم عصر تھا یا اُس کے تھوڑے ہی دنوں بعد گذرا ہے۔ نازک خیالی، اثر آفریں اور شیریں زبانی میں کالی داس کو نہیں پہنچتا۔ مگر زور بیان اور شوکت الفاظ میں اُس سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اُس کی ایک ہی رزمیہ نظم کرات ارجنیم ہم تک پہنچی ہے مگر وہ سنسکرت کی سب سے پُرزور نظم سمجھی جاتی ہے۔

ساتویں صدی عیسوی میں ہرش کے دربار کا شاعر بھرتری ہری بھی اپنے رنگ میں بے مثل تھا۔ اُس کے کلام میں نہ تو وہ نزاکت و لطافت تھی جو کالی داس کی خصوصیت ہے، اور نہ وہ زور جو بھاروی کا حصہ ہے۔ لیکن فلسفیانہ غور و فکر اور صناعی کے لحاظ سے اس کی شاعری درجۂ کمال کو پہنچ گئی تھی۔ دراصل بھرتری ہری کی شہرت اُن چھوٹی چھوٹی نظموں کی وجہ سے ہے جو شتکوں کے نام سے مشہور ہیں۔

نثر کی کہانیوں اور داستانوں کی شکل میں جو ادبی جواہر

اِس زمانہ میں تراشے گئے اُن کی قدر و قیمت بھی کچھ کم نہیں ہے
جانوروں کی کہانیاں ہمارے ملک میں قدیم سے قدیم زمانے میں
موجود تھیں۔ ہندوستان کا وحدت شناس تخیل جمادات اور
حیوانات کو بھی نوع انسانی کی طرح روح مطلق کے مظاہر
سمجھ کر عقل اور نطق سے آراستہ مانتا تھا۔ اکثر اخلاقی نکتے تمثیلی
کہانیوں میں جانوروں کی زبان سے بیان کئے جاتے تھے۔
پانچویں یا چھٹی صدی میں اِن کہانیوں کا مجموعہ پنچ تنتر کے نام
سے مرتب ہُوا۔ جسے نہ صرف ہندوستان میں بلکہ ساری دُنیا
میں اِس قدر مقبولیت حاصل ہوئی کہ شاید ہی کسی ادبی تصنیف
کو ہوئی ہو۔ چھٹی صدی کے وسط میں نوشیرواں کے زمانے میں
اس کا ترجمہ فارسی میں ہُوا پھر فارسی سے عربی اور عربی سے
یونانی، لاطینی اور عبرانی میں کیا گیا۔ جدید السنہ یوروپ میں
سب سے پہلے اِسے اسپینی میں پھر جرمن میں اور رفتہ رفتہ کل
زبانوں میں ڈھالا گیا۔ ہت اپدیش جو اور بھی زیادہ مشہور
اور مقبول ہوئی اِسی قسم کی کہانیوں کا مجموعہ ہے جن میں سے
بعض پنچ تنتر سے لی گئی ہیں۔

پنچ تنتر کی زبان میں کلاسیکی، سادگی اور بے ساختہ پن
تھا۔ ساتویں صدی عیدی میں ڈنڈی سے نثر میں تکلف اور
تصنع شروع ہو گیا۔ اِس صدی کے شروع میں اُس نے

بنی کہا رچرت کی نام سے ایک داستان لکھی - اِس عہد کا سب سے مشہور نثر نگار دکی دم بری کا مصنف بان بھٹ ہے جو ہرش کے دربار سے تعلق رکھتا تھا - یہ ایک عاشق و معشوق کی داستان ہے جن کی محبت کو موت ختم نہ کر سکی بلکہ ہر نئے جنم میں وہ اسی طرح ایک دوسرے کے عشق کا دم بھرتے رہے - اس میں جذبات اور واقعات میں بہت مبالغے سے کام لیا گیا ہے مگر زبان و بیان زور و قوت اور حسنِ صنعت کے لحاظ سے یہ کتاب کمالِ فن کا نمونہ ہے - رنگین اور مسجع عبارت، الفاظ اور جملوں کی تکرار، تشبیہ اور استعارے اور لفظی صنعتوں کی بھرمار غرض وہ سب چیزیں موجود ہیں جو ہر ملک میں تنزل پذیر ادبی ذوق کی نشانیاں ہیں - بان بھٹ کی ایک اور تصنیف راجہ ہرش وردھن کی سوانح عمری ہرش چرت ہے -

سبندھو کی مختصر داستان واسودتا اور جنوبی ہند کی کہانیوں کا مجموعہ برہت کتھا بھی اسی عہد کی پیداوار ہیں -

مصوری، سنگ تراشی اور فن تعمیر میں پرانک تہذیب کی روح جس طرح ظاہر ہوئی اُن کے متعلق ہماری معلومات بہت محدود ہے - اِس لئے کہ اس عہد کی عمارتوں وغیرہ کے آثار آج اِس سے بھی کم باقی رہ گئے ہیں جتنے اِس سے قدیم تر زمانے یعنی بودھ عہد کے ہیں - اِس کی وجہ مورخوں نے مختلف

بتائی ہیں۔ بڑی وجہ تو یہ ہے۔ اِس وقت تک پتھر کا استعمال بہت کم تھا۔ زیادہ تر عمارتیں روغن کی ہوئی لکڑی کی بنتی تھیں جو زیادہ مدّت تک نہیں چل سکتی تھیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ گنگا اور جمنا کی وادی جسے پورانک ہندو تہذیب کے مرکز کی حیثیت حاصل تھی ایک مدّت تک وسط ایشیائی حملہ آور وحشی قوموں، ہنوں اور گرجروں وغیرہ کے ہاتھوں تاراج ہوتی رہی اور بہت سی عمارتیں اِن کے ہاتھوں برباد ہوگئیں پھر سلطنت دہلی کے زمانے میں بھی دو ایک متشدد بادشاہوں نے مندروں کو مسمار کیا۔ بہرحال جنوبی ہند اور دکن سے قطع کر کے شمالی ہند میں اِس عہد کے آثار میں سے یا تو دلّی کی لوہے کی لاٹ ہے یا اُڑیسہ کے مندروں میں بھونیشور کا بڑا مندر خاص اہمیت رکھتا ہے۔

لوہے کی لاٹ جو دلّی میں قطب مینار کے پاس واقع ہے ۲۶ فٹ زمین کے اوپر ہے اور ۲۰ انچ زمین کے اندر گڑی ہوئی ہے اِس کا قُطر نیچے کے سرے پر ۱۶ انچ اور اوپر کے سرے پر ۱۲ انچ ہے۔ جو کتبہ اِس پر کندہ ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اِسے کمار گپت اول نے اپنے باپ چندر گپت ثانی کی فتوحات کی یادگار میں بنوایا تھا۔ اِس کا سال تعمیر جدید تحقیقات کے مطابق ۴۱۵ء قرار دیا گیا ہے جو کمال

ہندوستانیوں نے اب سے ڈیڑھ ہزار سال پہلے لوہے کے استعمال میں حاصل کر لیا تھا۔ اِس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اِن کے ہاں فنِ تعمیر کس درجہ پر پہنچ گیا ہوگا۔

شمال ہند کا طرزِ تعمیر جس کے نمونے اب صرف اڑیسہ کے مندروں کی شکل میں باقی ہیں چند واضح خصوصیات رکھتا ہے۔ مندر کی عمارت میں ایک ڈیوڑھی ہوتی ہے اور ایک وسیع مدور مینار جسے وِمان کہتے ہیں۔ وِمان کا ڈھانچہ خطوط منحنی پر مشتمل ہوتا ہے اور اِس کے اوپر ایک چھتری نما ٹوپی سی بنی ہوتی ہے۔ جو ایک ہم شکل پھل کے نام پر آملک کہلاتی ہے۔ وِمان نہ تو منزلوں میں تقسیم ہے اور نہ اس میں کوئی ستون پایا جاتا ہے۔ البتہ ڈیوڑھی کے مخروطی چھت میں کانسوں کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے بھونیشور کا بڑا مندر جو ۶۱۷ء اور ۶۵۷ء کے درمیان تعمیر ہوا ان سب خصوصیات کو نمایاں طور پر ظاہر کرتا ہے۔ ابتدائی عمارت وِمان اور ڈیوڑھی کو ملا کر ۱۶۰ فٹ لمبی ہے۔ وِمان کا اندرونی حصہ ۶۶ فٹ کا ایک مربع ہے اور مینار کی بلندی ۱۸۰ فٹ ہے۔ فرگوسن کے خیال میں بنارس کے مندروں میں جو پچھلی دو تین صدیوں کے اندر بنے ہیں بہت سی تبدیلیوں کے باوجود، اڑیسہ کے وِمان کی خصوصیات موجود ہیں۔

ہندو فنِ تعمیر کا مطمحِ نظر عظمت و شوکت یا تناسب و ترتیب نہیں تھا۔ اِسی لئے نہ تو عمارتیں غیر معمولی طور پر بڑی ہوتی تھیں اور نہ تشاکل

یا ہم آہنگی کا زیادہ خیال رکھا جاتا تھا۔ سارا زور جزویات کی خوبی اور تکمیل پر ہوتا تھا۔ پوری عمارت نازک اور خوشنما نقش و نگار سے لپی ہوئی ہوتی تھی۔ ایک ایک انچ کی آرایش میں نہایت محنت دیدہ ریزی اور صبر سے کام لیا جاتا تھا۔

وسطِ ہند، دکن اور جنوبی ہند کے اپنے اپنے طرز تعمیر تھے جو بہت سی باتوں میں شمالی طرز سے مختلف تھے۔ چونکہ اِن میں سے کسی کو قومی طرز کا درجہ حاصل نہیں ہُوا اِس لیے ہم انھیں نظر انداز کرتے ہیں

گپت سلطنت کے زیرِ سایہ چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی میں پورانک ہندو تہذیب کا اقتدار پورے شمالی ہند اور دکن میں قائم رہا اور اُسے قومی تہذیب کی حیثیت حاصل ہوئی۔ جس طرح گپت سلطنت ایک وفاقی ریاست تھی اُسی طرح ہندو تہذیب بھی ایک وفاقی تہذیب تھی یعنی ایک مشترک مذہب اور مشترک نظام زندگی کے دائرے کے اندر اُس نے مختلف خطّوں کے زبان و ادب، فنونِ لطیفہ، فنِ تعمیر، رسم و رواج اور طرزِ معاشرت کو نشو و نما پانے کا پورا پورا موقع دیا۔

جنوبی ہند سیاسی حیثیت سے سارے عہد قدیم میں شمالی ہند سے الگ رہا۔ لیکن تہذیبی حیثیت سے برابر اُس سے متاثر ہوتا رہا اور اُس پر اپنا اثر ڈالتا رہا ہم نے دیکھا کہ حضرت مسیح سے کئی

ہزار سال پہلے برہمنوں کی تبلیغی کوششوں سے ویدک مذہب جنوب میں پھیلا لیکن جنوب کے مذہبی عقائد سے متاثر ہو کر اُس نے شِو اور وشنو کو دیوتاؤں کے زمرے میں شامل کر لیا اور ویدک ہندو مذہب بن گیا۔ سنہ ۲۰۰ ق۔م کے لگ بھگ بودھ مذہب اور تہذیب نے جنوب کے بہت بڑے حصّے کو مسخر کر لیا۔ لیکن بودھ مذہب کو شخصی عقیدت اور اصنام پرستی کا عنصر اور بودھ تہذیب کو فنِ تعمیر جنوب کی دڑاوڑی قوموں سے لینا پڑا۔

یہی تاثیر اور تاثر کا عمل پورانک تہذیب کے زمانے میں بھی جاری رہا پورانک ہندو مذہب کی خصوصیت ہی یہ تھی کہ اُس نے بودھ مذہب سے زیادہ مقبولِ عام بننے کے لئے اپنے آپ کو قبل آری خصوصاً دڑاوڑی عقائد کے گہرے رنگ میں رنگ لیا، یہی وجہ ہے کہ گپت سلطنت کے دائرۂ حکومت سے باہر ہونے کے باوجود جنوبی ہند نے پورانک مذہب کو اور اُس تہذیب کو جو اُس سے وابستہ تھی ہاتھوں ہاتھ لیا۔ چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی میں پورانک تہذیب نے جنوبی ہند کے سارے علاقے میں جو پانڈیا، چیرا اور چول ریاستوں پر مشتمل تھا آہستہ آہستہ بودھ تہذیب کو ہٹا کر اُس کی جگہ چھین لی۔

لیکن ہندوستان کے تہذیبی وفاق نے جس حد تک جنوب کی قوموں نے اپنی مقامی آزادی کو قائم رکھا شمال کی کوئی قوم

نہیں رکھ سکی۔ اُنھوں نے سنسکرت کو مذہبی زبان کی حیثیت سے اختیار کیا۔ لیکن بول چال اور کاروبار، علم وفن شعروادب کے میدان میں وہ اپنی مادری وراوڑی زبانوں سے کام لیتے رہے اور انھیں اپنے قدیم حروف میں لکھتے رہے۔ اُنھوں نے اپنی زبانوں کے ذخیرہ الفاظ میں سنسکرت لفظوں سے اضافہ کیا۔ لیکن اتنا نہیں کہ اُن کی سیرت یہ صورت بدل جائے۔ پورانک مذہب یہاں حقیقت میں اونچے طبقوں تک محدود تھا۔ عوام بدستور اپنے پرانے دیوتاؤں اور دیویوں ماتاؤں کی پرستش کرتے تھے اور چیچک اور دوسری بیماریوں کو دیوتاؤں کا قہر سمجھ کر قربانیوں سے دور کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ بعض قوموں میں مادری تہذیب کا رواج تھا۔ وراثت ماں سے بیٹی کو پہنچتی تھی اور ایک بیوی کئی شوہروں سے شادی کرتی تھی۔ ذات پات کا نظام اختیار کیا گیا لیکن اُس میں بہت کچھ ترمیم ہوگئی برہمنوں کا طبقہ تو اعلیٰ طبقے کی حیثیت سے موجود تھا۔ لیکن چھتری اور ویش طبقے قریب قریب معدوم تھے۔ شودروں کے عدد پر یعنی اچھوت قوموں کا ایک کثیر التعداد طبقہ تھا۔ بڑی ذاتوں کے اندر پیشے کے لحاظ سے بہت سی چھوٹی چھوٹی ذاتیں بن گئی تھیں۔

پانچویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں گپت سلطنت پر زوال کے آثار ظاہر ہونے لگے۔ سکند گپت کے زمانے سے ایک

طرف تو اندرونی بغاوتوں کا سلسلہ شروع ہوا دوسری طرف بیرونی حملوں کا زور بڑھ گیا۔ یوں تو ایک مدت سے وسط ایشیا کے گرجر، ہن اور دوسرے قبائل شمال مغربی ہند پر حملے کر رہے تھے۔ لیکن وہ وکرماجیت اور کمار گپت جیسے زبردست حکمرانوں کی طاقت سے ٹکرا کر پیچھے ہٹنے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ اِن کے کمزور جانشینوں کے زمانے میں حملہ آوروں کی بن آئی۔ چنانچہ ۵۰۰ء میں ہن قبیلے کے ایک سردار تورمن نے پنجاب کے ایک حصّے کو فتح کر کے اپنی ریاست قائم کر لی۔ جس کا دارالسلطنت سیال کوٹ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اُس نے گپت سلطنت کی فوجوں کو شکست دے کر مشرقی مالوے کا علاقہ اُس سے چھین لیا۔ بہر حال گپت سلطنت کی رہی سہی طاقت ہنوں کے مقابلے میں کھپ گئی اور پانچویں صدی کے آخر میں اِس سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔ اگرچہ گپت خاندان کی ایک شاخ مالوے کی چھوٹی سی ریاست پر اور سو سال تک حکومت کرتی رہی۔

گپت سلطنت کے ساتھ ہندوستان کی سیاسی وحدت کا خاتمہ ہو گیا اور سارا ملک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ گیا۔ پانچویں صدی کے آخر میں گجرات میں دلبھی خاندان کی خود مختار ریاست قائم ہوئی۔ شمال مشرقی ہند میں کئی چھوٹی چھوٹی ریاستیں تھیں۔ چنانچہ جب ہیون چوانگ ساتویں صدی کے وسط میں

ہندوستان آیا ہے تو بنگال میں تین ریاستیں تھیں اور آسام کی ریاست الگ تھی۔ اڑیسہ میں کیسری خاندان نے ۴۷۴ء میں اپنی خود مختار حکومت کی بنیاد ڈالی اور بھونیشور کو دارالسلطنت بنایا۔ کشمیر میں متر گپت جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ بکرماجیت کے دربار کا شاعر تھا اور اُس کی طرف سے کشمیر کا حاکم مقرر ہوا، ایک خود مختار ریاست قائم کر چکا تھا۔ دکن پر راجپوتوں کے چالکیہ خاندان نے قبضہ کر لیا تھا۔ اُس کی ایک شاخ مغربی حصہ پر اور دوسری مشرقی پر حکومت کرتی تھی۔ خود مدھ دیش تھانیشور، قنوج اور مالوے کی ریاستوں میں تقسیم تھا۔

گپت سلطنت کا دربار وہ مرکز تھا جس نے ہندوستان کی ذہنی قوتوں کو جمع کر کے اُنھیں مذہب، علم و حکمت اور شعر و ادب کی خدمت میں اور ایک ہمہ گیر ہم آہنگ تہذیب کی تعمیر میں مصروف کر رکھا تھا۔ اس مرکز کے برباد ہو جانے سے سیاسی قوت کی طرح ذہنی قوت بھی منتشر ہو کر رہ گئی۔ قومی وحدت کا اعلیٰ نصب العین آنکھوں کے سامنے سے ہٹ گیا۔ چھوٹے چھوٹے مقاصد نے نظر کو تنگ اور تخیل کو پست کر دیا، بظاہر ملک تہذیب اس کے بعد بھی صدیوں تک سارے ہندوستان پر چھائی رہی لیکن دراصل اُس میں مرکزیت اور وحدت نہیں رہی تھی اور وہ چھوٹی چھوٹی جماعتی تہذیبوں میں بٹ گئی تھی۔

ساتویں صدی کے نصف اوّل میں تھوڑے دن کے لئے شمالی ہندوستان کی سیاسی اور تہذیبی زندگی کو پھر سمٹ کر ایک نقطہ پر جمع ہونے کا موقع ملا۔ ۶۱۲ء کے لگ بھگ تھانیشور کے راجہ ہرش وردھن نے قنوج اور تھانیشور کو ملا کر ایک ریاست بنایا اور اس کے بعد مالوہ، گجرات، کاٹھیاوار اور شمالی ہندوستان کی قریب قریب کل ریاستوں کو کم وبیش اپنا باجگزار بنا کر ایک وفاقی سلطنت قائم کی۔ قنوج جو ہرش کا دارالسلطنت تھا نصف صدی کے لئے شمالی ہندوستان کا سیاسی اور تہذیبی مرکز بن گیا۔ خود ہرش بودھ مذہب کا پابند یا اُس کی طرف مائل تھا۔ لیکن فرمانروا کی حیثیت سے وہ سب مذہبوں کو ایک نظر سے دیکھتا تھا اور قومی تہذیب کی سرپرستی میں گپت فرمانرواسے پیچھے نہ تھا۔

ہرش علم وادب کا شایق اور اہلِ کمال کا قدردان تھا بلکہ روایت نے تو اُسے رتناولی اور ناگانند دو ڈراموں کا مصنف بھی قرار دیا ہے۔ اُس کا دربار بھی گپت دربار کی طرح شاعروں اور ادیبوں کا مرجع بن گیا تھا۔ خود ہرش بھرتری ہری اور بان بھٹ کا اور اُس کا ایک جانشین بھوبھوتی کا مُربّی تھا۔

چینی یاتری ہوئین چوانگ نے جو ہرش کے زمانے میں ہندوستان آیا تھا۔ ہرش کے دربار اور اُس کی سلطنت کا اور ملک کی عام حالت کا نقشہ کھینچا ہے۔ اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جلیل القدر

بادشاہ کی بدولت نہ صرف ہندوستان کی سیاسی اور ذہنی زندگی کا زوال عارضی طور پر رُک گیا بلکہ ہندوستان کی کلاسیکی تہذیب کا چراغ بجھنے سے پہلے ایک بار پھر بھڑک اُٹھا۔ لیکن بان بھٹ اور بھرتری ہری کے نتایج افکار کا کالی داس اور بھاروی کی تصانیف سے مقابلہ کیجئے تو ذہنی انحطاط کے آثار صاف نظر آنے لگتے ہیں۔ جب ادب میں سادگی اور جوش اور زور کی جگہ تکلف، آورد اور تصنع نظر آنے لگے تو سمجھنا چاہئے کہ تخلیقی قوت کا چشمہ خشک ہو گیا ہے یا ہونے والا ہے۔

بعض مورخوں کے خیال میں ہرش نے عمر بھر شادی نہیں کی اور اس پر تو سب متفق ہیں اُس کے کوئی اولاد نہیں ہوئی ۶۴۸ء میں ہرش دنیا سے رخصت ہو گیا اور اُس کے وزیر نے تخت پر قبضہ کر لیا۔ سلطنت کا شیرازہ تو ہرش کے مرتے ہی بکھر گیا مگر قنوج کی ریاست ایک عرصہ تک قائم رہی۔ ساتویں صدی کے آخر میں کشمیر کے راجہ للتا دتیہ نے قنوج کے حکمراں یشوورمن کو شکست دے کر اس ریاست کی رہی سہی عظمت کو ختم کر دیا۔ یشوورمن کا نام تاریخ میں اس وجہ سے زندہ رہے گا کہ شہرہ آفاق ڈرامہ نگار بھوبھوتی اُس کے دربار سے تعلق رکھتا تھا۔

ساتویں صدی کے آخر میں پورانک ہندو تہذیب کا شاندار ابتدائی زمانہ اور اسی کے ساتھ ہندوستان کی قومی وحدت کا

تیسرا دور ختم ہو گیا اور تفرقہ و انتشار کی قوتیں اپنا کام کرنے لگیں۔ اس قومی تہذیب کی بنیاد جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے ہندو مذہب پر رکھی گئی تھی۔ ہندو مذہب بودھ سنگھ کی طرح اپنی کوئی الگ تنظیم نہیں رکھتا تھا بلکہ اپنی وحدت آفریں قوت کو کام میں لانے کے لئے ایک مرکزی ریاست کی سرپرستی کا محتاج تھا۔ گپت سلطنت اور وردھن سلطنت کے مٹنے کے بعد شمالی ہند کو صدیوں تک سیاسی وحدت نصیب نہیں ہوئی۔ اس لئے قومی تہذیب کے بکھرے ہوئے اجزا کی شیرازہ بندی نہیں ہو سکی۔

یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں ایک یہ کہ گپت سلطنت اور وردھن سلطنت کے زوال کے کیا اسباب تھے۔ دوسرے یہ کہ اُن کے بعد قومی وحدت کا جذبہ اپنا کوئی سیاسی مرکز کیوں نہ پیدا کر سکا۔ سلطنتوں کے زوال کے اسباب ہر ملک اور ہر زمانے میں قریب قریب ایک سے ہوا کرتے ہیں۔ حکمران خاندان یا حکمران طبقے کا رفتہ رفتہ حکومت اور دولت کے مضعف اثرات سے متاثر ہونا اُس پر جفاکشی کی جگہ عیش پرستی اور اولوالعزمی کی جگہ پست ہمتی کا غلبہ پانا، اندر سے صوبوں کا مرکزی حکومت سے منحرف ہونا، یا باہر سے تازہ دم مضبوط حوصلہ مند قوموں کے حملے۔ ہندوستان میں یہ اسباب خاص طور پر قوی تھے۔ آب و ہوا اور قومی مزاج عیش پرستی کے لئے اس قدر سخت سازگار کہ شاید ہی کہیں اور ہو

سلطنت کی وفاقی تنظیم اِس قدر ڈھیلی کہ مرکز کی ذرا سی کمزوری اُسے ختم کر دینے کے لئے کافی جغرافی محل وقوع ایسا کہ وسطِ ایشیا کی جنگجو خانہ بدوش قومیں چھوٹتے ہی اِدھر کا رُخ کریں۔ گپت سلطنت کے زوال میں بھی یہی اسباب کارفرما تھے۔

حکمرانوں کی عیش پرستی کا اندازہ اِس سے کیجئے کہ ہرش وردھن جیسا مذہبی آدمی جسے اوروں کے مقابلے میں زاہدِ خشک ہونا چاہئے تھا بہ قول یوئین چوانگ کے سفر تک میں حمّالوں پر سونے کے پائیدان گدّے، پیالے، اُگالدان اور غسل کا ساز و سامان لے کر چلتا تھا۔ اِس کی خدمت کے لئے چوری بردار، نہلانے والے، چمپّی کرنے والی عورتیں ساتھ ہوتی تھیں۔ اگرچہ قرائن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہرش کی شادی نہیں ہوئی تھی پھر بھی شاہی خاندان کی خواتین اور ان کی خادمات کی ایک پوری فوج اس کے ہمراہ رہتی تھی۔ بان بھٹ نے ہرش کے دربار کی شان و شوکت اور عیش و عشرت کا جو طومار باندھا ہے اِس میں دسواں حصہ بھی اصلیت ہو تو محمد شاہ رنگیلے کے دربار کی اس کے سامنے کوئی حقیقت نہیں تھی۔ اگر ایسی زندگی نے گپت خاندان کے آخری بادشاہوں، ہرش کے جانشینوں کو جو بکرماجیت یا ہرش کی سی زبردست شخصیت کے مالک نہیں تھے اخلاقی پستی میں مبتلا کر دیا اور وہ اپنی سلطنت کو قابو میں نہ رکھ سکے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ ادھر تو یہ حال تھا اور اُدھر چھٹی صدی کے

آخر اور ساتویں صدی کے شروع میں بیرونی حملوں کی شدت انتہا کو پہنچ گئی۔ یوں تو ہندوستان ابتدا سے وسطِ ایشیا کے جنگ جو خانہ بدوش قبائل کے حملوں کی آماجگاہ رہا ہے مگر جس زور شور سے شکوں، گُرجروں، ہنوں کے سیلاب پانچویں صدی کے آخر سے ساتویں صدی کے شروع تک آتے رہے کبھی نہ آئے ہوں گے بھلا گپت سلطنت اور وردھن کے وفاقی نظام جن میں صرف شہنشاہ کی ذات مختلف اجزا کو متحد رکھنے کا کام انجام دیتی تھی، کمزور حکمرانوں کے ماتحت اِن حملوں کی ٹکر کیسے سہہ سکتے۔

رہا یہ سوال کہ شمالی ہند خصوصًا مدھ دیش میں جو اور قومی تہذیبوں کی طرح پورانک تہذیب کا بھی مرکز تھا قنوج کی سلطنت کے زوال کے بعد صدیوں تک کوئی اور سلطنت کیوں نہ قائم ہوئی جو قومی تہذیب کے لئے مرکز کا کام دیتی تو بات یہ ہے کہ جو اخلاقی پستی، آرام طلبی اور عیش پرستی سے پیدا ہوئی، وہ اشخاص تک محدود نہ تھی بلکہ ایک سرے سے اُن پورے طبقوں پر چھا گئی تھی جو سیاسی اور ذہنی رہنمائی کا کام انجام دیتے تھے۔ ان میں اب سیاسی اور تہذیبی وحدت کی تعمیر کی ہمت نہیں رہی تھی۔ ایسے موقعوں پر دوسرے ملکوں میں سماجی انقلاب واقع ہوتے ہیں یعنی جب اونچے طبقے انحطاط میں مبتلا ہو جائیں تو نیچے سے نئے لوگ اُبھر کر ان کے ہاتھ سے سماج کی سرداری چھین لیتے ہیں لیکن ساتویں صدی تک

ہندوستان میں ذات پات کا نظام جس کی پشت پر مذہب تھا بہت سخت اور بے لوچ ہو چکا تھا اور برہمنوں اور راجپوتوں کے سوا اور سب طبقوں کی حیثیت اس قدر گر چکی تھی کہ اُن کے ذہن میں اپنے قائدوں کو ہٹا کر اُن کی جگہ لینے کا خیال تک نہیں آ سکتا تھا۔ غرض ورن آشرم جس نے ابتدا میں ایک منظم اور پائیدار سماج قائم کرنے میں مدد دی تھی اب ترقی کی راہ میں سنگِ گراں بن کر رہ گیا تھا۔

آگے چل کر حکمراں طبقے یعنی چھتری ورن میں نئے لوگ جن کی رگوں میں تازہ خون دوڑ رہا تھا داخل ہوئے اور انھوں نے اُس میں ایک نئی زندگی بھی پیدا کر دی۔ مگر افسوس یہ ہے کہ یہ نئی زندگی قومی وحدت کے لئے سازگار نہیں ثابت ہوئی۔ وسطِ ایشیا کے وہ قبائل جنہوں نے پرانی تہذیب کی عمارت کو ہلا دیا کچھ عرصہ کے بعد ہندو مذہب اختیار کر کے اِس تہذیب میں جذب ہو گئے۔ اُنھوں نے ہندوستان کے عرض و طول میں اپنی متعدد ریاستیں قائم کیں، اپنی فتوحات کے بل پر راجپوتوں کا لقب اختیار کر کے قدیم چھتری سورماؤں کی اولاد سے ہونے کا دعویٰ کیا اور اِس کی تائید میں روایتیں وضع کرائیں۔ اِس میں شک نہیں کہ انھوں نے اپنے قابلِ فخر کارناموں سے چھتری کے نام کی لاج رکھ لی۔ ان کا عہد جس کا ذکر اگلے باب میں آئے گا، ہندوستان کی تاریخ میں شجاعت اور اخلاق و مروت کا درخشاں باب ہے۔ لیکن قومی وحدت کا

وسیع تصور اُن کی قبائلی روح کو کبھی نہ دبا سکا۔ اُن کی باہمی رقابتوں اور خانہ جنگیوں نے تفریق و انتشار کی قوتوں کو اِس قدر اُبھارا کہ قومی وحدت کا خیال تک لوگوں کے دلوں سے محو ہو گیا۔

چھٹا باب

سیاسی اور تہذیبی انتشار کا زمانہ

شمالی ہند کی تاریخ میں آٹھویں صدی کے شروع سے دسویں صدی کے آخر تک تین سو سال کا زمانہ تاریکی کے پردے میں چھپا ہوا ہے۔ تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ قدیم ہند میں تاریخ لکھنے کا رواج نہیں تھا۔ ہندوستانی ذہن، زمان و مکان کے نامحدود تصورات سے کام لینے کا عادی تھا۔ محدود مقام اور زمانے کے واقعات کو وہ سنجیدہ علمی تصنیف کا موضوع بنانے کے قابل نہیں سمجھتا تھا۔ ہماری قدیم تاریخ کے ماخذ آثارِ قدیمہ کے علاوہ یا تو غیر ملکی مسافروں اور زائروں کے بیانات ہیں یا ہندوستانیوں کی مذہبی اور ادبی تصنیفات۔ ان تین صدیوں میں جن کا ذکر ہم یہاں کر رہے ہیں۔ جہاں تک ہمیں علم ہے نہ تو شمالی ہند میں باہر سے زائر یا مسافر آئے اور نہ ملک کے اندر کوئی ایسا مصنف پیدا ہوا جس کی تصنیف ملک کی حالت کا آئینہ ہوتی۔ اس لئے سوا کشمیر کے جس کے مفصل حالات کلہن کی راج ترنگنی سے معلوم ہوتے ہیں کل شمالی ہند کی آٹھویں سے دسویں صدی تک کی تاریخ تاریکی کے پردے میں پوشیدہ ہے۔ البتہ کچھ دن سے محققوں نے تھوڑے بہت آثارِ قدیمہ کی مدد سے جو

زمانے کی دست برد سے باقی رہ گئے ہیں اِس عہد کی تاریخ کے لئے مسالہ فراہم کرنا شروع کیا ہے۔

ابھی تک ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ شمالی ہند میں یہ زمانہ سیاسی انتشار اور ذہنی جمود کا زمانہ تھا۔ سارا ملک بے شمار چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا جنھوں نے لوگوں کے دائرہ نظر کو محدود کر کے قومی وحدت کے احساس کو قریب قریب مٹا دیا تھا۔ مذہبی اور ذہنی زندگی میں رسم و تقلید کا دور دورہ تھا۔ پورا تک ہندو مذہب کے دونو فرقے شیو اور وشنو دو جداگانہ مذہب بن گئے تھے۔ مذہبی احساس کم نہ تھا مگر اُس میں تازگی، گہرائی اور قوت باقی نہیں رہی تھی۔ مذہبی تصانیف عموماً پرانوں کے نمونوں اور قدیم سمرتیوں وغیرہ کے چربوں تک محدود تھیں۔ خیالات میں اگلوں کی اندھی تقلید اور طرز بیان میں بندھے ٹکے قاعدوں کی بے چون وچرا پابندی کی جاتی تھی۔ شعر، ڈراما اور ادب کی دوسری اصناف کا بھی یہی حال تھا۔ فنّی ضابطوں میں دبا کر اُن کا رس نچوڑ لیتے تھے محض خشک بے مزہ پھوک باقی رہ جاتا تھا تخلیقی ادب سے کہیں زیادہ عروض اور اُصول فن کی کتابیں لکھی جاتی تھیں۔ جن میں ذرا ذرا سی جزئیات کے لئے قواعد ہوتے تھے اور اُن سے سرمو تجاوز کی اجازت نہیں تھی۔ فلسفہ اور صرف و نحو کی قدیم کتابوں، پرانوں، دھرم سوتروں اور دھرم شاستروں

رزمیہ نظموں اور ڈراموں کی شرحیں لکھنے کا زور تھا۔ اور شارحوں کے لئے مفصّل قواعد موجود تھے جن کی پابندی انھیں ہر ہر قدم پر کرنی پڑتی تھی۔

اس عرصہ میں جنوبی ہند اُن اخلاقی خرابیوں سے بھی محفوظ رہا جو تمدن کے حد سے زیادہ بڑھ جانے سے پیدا ہوتی ہیں اور بیرونی حملوں کے تباہ کن اثرات سے بھی۔ اِس لئے وہاں سیاسی انتشار کی وہ حالت نہ تھی جو شمالی ہند میں پائی جاتی تھی اِس عہد کے شروع میں جزیرہ نما کا وسیع علاقہ چول، چیر، کیرل اور پانڈیہ ریاستوں پر مشتمل تھا اور اِن تین صدیوں میں اِن کی سیاسی حالت پائدار اور مستحکم رہی البتہ اِس عہد کے آخر میں کچھ تبدیلی ہوئی مگر یہ تبدیلی اچھی تھی اِس لئے کہ اِس نے جنوبی ہند میں سیاسی وحدت پیدا کردی۔ چول ریاست نے باقی دو ریاستوں کو فتح کرکے اپنے ممالک محروسہ میں شامل کرلیا۔ ۱۰۰۵ء میں چول فرمانروا راج راج تقریباً سارے جزیرہ نما کا مالک بن گیا اور اُس کے جنگی بیڑے نے لنکا پر قبضہ کرلیا۔ راج راج کے بیٹے راجیندر چول نے اپنی بحری طاقت کو بہت بڑھایا اور خلیج بنگال کے آس پاس کے علاقے کو اپنی سلطنت میں شامل کرلیا۔

سازگار حالات نے جنوب کی ذہنی زندگی میں شمال کا سا

جمود نہیں پیدا ہونے دیا۔ تامل تہذیب اور دوسری مقامی تہذیبوں نے اس عرصہ میں جو ترقیاں کیں ان کے ذکر کو چھوڑ کر ہم صرف ہندو تہذیب پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں مذہبی فکر و عمل میں جو اس تہذیب کی جان ہے غیر معمولی حرکت اور زندگی کے آثار نظر آتے ہیں۔

ہم پچھلے باب میں کہہ چکے ہیں کہ پورانک ہندو مذہب میں وہ عناصر کو جو متضاد معلوم ہوتے ہیں سمونے کی کوشش کی گئی تھی ایک تو اُپنشدوں کا مجرد تصور وحدت اور دوسرے قبل آریہ ہندوستان کی معبود متشخص کی پرستش جس کا اظہار عموماً شیو یا وشنو کی پوجا کی شکل میں ہوتا تھا۔ امتزاج کی یہ کوشش تاریخی ضرورت کا نتیجہ تھی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ ہندو مذہب کے دائرے کو زیادہ وسیع کر کے ہر طبقے کو اس کے اندر سمیٹ لیا جائے تاکہ وہ اپنے حریفوں یعنی بودھ مت اور جین مت کو شکست دے کر قومی مذہب بن جائے۔ اس کوشش میں کامیابی تو ہوئی مگر پوری طرح نہیں ہوئی۔ خصوصاً جنوبی ہند میں عوام کا طبقہ عام تہذیبی اختلافات کی وجہ سے جن میں زبان کا اختلاف بہت اہم تھا ہندو مذہب کے تصور کو اس طرح اخذ نہ کر سکا کہ وہ ایک جیتا جاگتا عقیدہ بن جائے۔ دوسری طرف اہل علم کے طبقے کو مذہب کے مختلف عناصر اور مختلف فرقوں کے عقائد میں

کوئی ذہنی تعلق اور منطقی ربط نظر نہیں آتا تھا اور پرانوں کی کہانیوں سے جن میں عقلی تصورات کی جگہ تخیلی علامات سے کام لیا گیا تھا اُن کی تشفی نہیں ہوئی تھی۔ چنانچہ گو پرانک ہندو مذہب نے اکثریت میں رواج پا کر قومی مذہب کی حیثیت اختیار کر لی تھی لیکن وہ ہندوستانی ذہن کی مذہبی ضرورتوں کی پوری طرح تسکین نہیں کر سکا اور اس لئے بودھ مذہب اور جین مذہب کو پیچھے ہٹنے پر مجبور کیا مگر سب ان چھوڑنے پر مجبور نہ کر سکا۔

جنوبی ہند میں عوام کی روحانی طلب کو پورا کرنے کے لئے ساتویں صدی میں شیو اور وشنو سنتوں کا ایک گروہ پیدا ہوا اور اس نے پرانوں کی تعلیم کو سوزِ دل کی آنچ میں تپا کر تامل زبان کے اشعار میں محبت و عقیدت کے مسلک کی تلقین شروع کی جو آگے چل کر بھگتی کا مذہب کہلایا۔ ان صوفی شاعروں میں شیو کے بھگت ادیار اور وشنو کے بھگت الوار کہلاتے تھے ادیاروں کا کلام نمبی اندار نمبی نے دسویں صدی کے آخر میں تیرو مرائی کے نام سے گیارہ حصّوں میں مرتب کیا۔ ان میں سے سات حصّوں کا مجموعہ دیوارام کے نام سے زیادہ مقبول اور مشہور ہے۔ اسی طرح الواروں کی مذہبی نظموں کو بھی دسویں صدی عیسوی میں ناتھ مُنی نے نالایرا پربندھم کے نام سے جمع کیا اور غالباً نما لوار نے جو الواروں میں چوٹی کا شاعر

مانا گیا ہے اُسے اِس کی ترتیب میں مدد دی۔

ہندو مذہب سے عوام کا رشتہ مضبوط کرنے میں الواروں نے بڑا کام کیا ہے۔ اُن کے خیالات زیادہ تر وشنو پران، بھگوت گیتا اور ہندو مذہب کی دوسری کتابوں سے ماخوذ تھے۔ اُن کے گہرے مذہبی جوش اور شاعرانہ کمال کی بدولت وشنو بھکتی کا ایک مستقل مذہب بن گیا اور اُس نے اپنے حریفوں یعنی شیو بھکتی، بودھ مت اور جین مت سے کہیں زیادہ مقبولیت حاصل کی۔ گیارھویں صدی میں رامانج نے جن کا ذکر ہم آگے کریں گے بھکتی کو ویدانت سے مطابقت دے کر ایک فلسفیانہ مذہب کا رتبہ دے دیا۔ وشنو بھکتی کی مقبولیت رفتہ رفتہ بڑھتی گئی یہاں تک کہ اُس نے عوام سے خواص تک ہر طبقے کو اور جنوب سے شمال تک ہر خطے کو مسخر کر لیا۔ اسی جنوبی ہند سے آٹھویں صدی کے آخر میں وہ زبردست متکلم اُٹھا جس نے اپنی بے مثل قوتِ تاویل سے ہندوؤں کے کل فلسفیانہ نظریوں اور مذہبی عقیدوں کو ایک ہی سلسلہ فکر کی مختلف کڑیاں ثابت کر کے ایک مربوط مدلل اور محکم فلسفۂ مذہب کی تشکیل کی۔

آٹھویں صدی کے آخر میں ساحل ملابار کے ایک گاؤں میں جو دریا کے الوار کے کنارے واقع تھا ایک نمبودری برہمن کے گھر ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام شنکر رکھا گیا۔ تھوڑے ہی

دن بعد باپ کا سایہ اُس کے سر سے اُٹھ گیا اور اُس کی تعلیم و تربیت ماں کی نگرانی میں ہوئی۔ شنکر بچپن ہی سے بلا کا ذہین تھا اور اُس نے تعلیم کے مدارج بڑی تیزی سے طے کیے۔ چند سال بعد وہ سنیاسی بن کر گھر سے نکل کھڑا ہوا اور اُس نے نربدا کے کنارے گووند یوگی کی خدمت میں ریاضت کا مقررہ نصاب پورا کر کے پرم ہنس کا رتبہ حاصل کیا۔ یہی نوجوان پرم ہنس دنیا میں شری شنکراچاریہ کے نام سے مشہور ہوا۔

اس نو عمری میں شنکراچاریہ نے دل میں ٹھان لی کہ ہندو مذہب کی جو تعبیر اِن کے ذہن میں تھی اُس کی تبلیغ کر کے سارے ملک کو اِس کا قائل کر دیں، ہندوؤں کے مختلف فرقوں کے باہمی اختلافات دور کر کے ان کو ایک واحد عقیدے کے رشتے میں مربوط کر دیں اور ہندومت کے حریفوں خصوصاً بودھ مت کا ہندوستان سے نام و نشان تک مٹا دیں۔ چنانچہ وہ تن تنہا اِس عظیم الشان مہم پر روانہ ہو گئے۔ اُنھوں نے ملک کے کونے کونے میں پھر کر اپنا پیام لوگوں کو پہنچایا۔ پچاس مختلف فرقوں کے عالموں سے بے شمار مناظرے کر کے اُنھوں نے سب کو شکست دی اور مذہب کے میدان میں فاتح عالم کا رتبہ حاصل کیا۔ اِن کی اصطلاحات کا سلسلہ مالابار سے شروع ہو کر شمال کے انتہائی سرے تک پہنچ گیا۔ اُنھوں نے

بودھ مت اور دوسرے مذاہب کے عقائد و رسوم کا استیصال
کر کے لوگوں کو خالص ہندو مذہب کا پابند بنایا اور سناسیوں کا
ایک سلسلہ قائم کیا جس میں اونچی ذات کے مرد داخل ہو سکتے تھے
البتہ عورتیں نہیں لی جاتی تھیں۔ ان سناسیوں کے رہنے کے لئے
سارے ملک میں سٹھ بنائے گئے۔ جن میں سے بعض آج تک
باقی ہیں۔ ان سب کارناموں کے بعد پچاس سال سے کم عمر
میں شنکر اچاریہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ ان کی وفات
نویں صدی کے ابتدائی حصہ میں واقع ہوئی۔ بعض کتابوں کے
مطابق ملابار کا کلم سنہ جو ۸۲۵ء سے شروع ہوتا ہے اس نئے
دور کا نقطۂ آغاز ہے جو شنکر اچاریہ کی تعلیم سے شروع ہوا۔
شنکر اچاریہ نے آتم گیان کی تفسیر لکھ کر ویدانت کے
مذہب کو از سر نو زندہ کر دیا۔ ان کی تعلیم کا نچوڑ یہ ہے کہ ہندو
کی سب مقدس کتابوں میں مختلف پیرایوں میں ایک ہی بنیادی
عقیدہ کی تعلیم دی گئی ہے اور وہ وحدت وجود کا عقیدہ ہے۔
جو کچھ اختلافات پیدا ہوئے ان غلط فہمیوں کی وجہ سے پیدا
ہوئے جو اس کی تعبیروں کی گئیں۔ خود شنکر اچاریہ نے اس کی تعبیر
خالص تصوریت کے نقطۂ نظر سے کی ہے۔ ان کے نزدیک
خدا واحد مطلق اور موجود حقیقی ہے اس کے سوا کوئی چیز وجود
نہیں رکھتی۔ اس کی ذات صفات و تعینات سے بری ہے

علم و حکمت اس کی صفت نہیں بلکہ عین ذات ہے۔ ماسوا یعنی کائنات جس کو ہم موجود سمجھتے ہیں محض موہوم، محض فریب حواس (مایا) ہے۔ مایا کی وجہ سے عالم کثرت ظہور میں آیا۔ یعنی منفرد اشیاء جو اسم و صورت (نام روپ) کے ذریعے ایک دوسرے سے ممیز کی جاتی ہیں۔ لیکن یہ عالم کثرت، منفرد اشیاء، منفرد انسان دیکھنے ہی دیکھنے کے ہیں ان کے پردے میں ایک ہی وجود حقیقی جلوہ گر ہے۔ انسان کی انفرادیت مایا ہے۔ اس کی حقیقت برہم ہے۔ غفلت اور جہل کی وجہ سے وہ اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتا۔ اسی لئے اس کو عالم مظاہر مایا کی دنیا میں رنج و کلفت کی زندگی بسر کرنی پڑتی ہے۔

جب تک انسان جہل میں مبتلا ہے وہ عالم مظاہر (مایا) کو حقیقی سمجھتا ہے اور روزمرہ کی زندگی میں اسی مفروضے پر عمل کرنے پر مجبور ہے۔ اس عالم مظاہر میں انسان کے تصور کو ایک دیوتا جو اچھی صفات کا مجموعہ ہے نظر آتا ہے۔ اس کو وہ ایشور کہتا ہے اور دنیا کا پیدا کرنے والا اور فنا کرنے والا سمجھتا ہے۔ اسی سے وہ جزا و سزا کی توقع رکھتا ہے۔ جاہلوں کے لئے ایشور کی معرفت ہی سب سے بڑی نیکی ہے یہ علم کا ادنیٰ درجہ ہے۔

لیکن عارف کے لئے جو حقیقی نجات (موکش) حاصل کرنا چاہتا ہے علم کے اعلیٰ مدارج طے کرنا یعنی عالم مظاہر (مایا) کا

پردہ اُٹھاکر وحدتِ حقیقی کا مشاہدہ کرنا ضروری ہے۔ چونکہ انسان کے قوائے ادراک اور حواس خود مایا کی پیداوار ہیں اس لئے اس کو اعلیٰ علم و معرفت اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ اعمال و ریاضیات کے ذریعہ سے حس و ادراک کو معطل کر کے اپنے اوپر سمادھی کی کیفیت طاری کرے۔

شنکرا چاریہ کا فلسفہ، جو لا ثنویت (ادویت) کے نام سے مشہور ہے، ہندو مذہب کے اصلی طریق یعنی معرفت کی سب سے مکمل اور مدلل تفسیر ہے۔ اہلِ علم کے حلقوں میں اس کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ نویں صدی کے بعد سے ہندوؤں کی فکر و نظر پر اور ایک حد تک ساری زندگی پر اس کا گہرا اثر نظر آتا ہے۔ طریقِ عمل یعنی عبادات و فرائض کو بھی شنکرا چاریہ نے اپنے مذہبی نظام میں جگہ دی گو اس کو ادنیٰ درجہ پر رکھا۔ اسی طرح تیسرے عنصر یعنی طریقِ محبت عقیدت کو اس عقلِ محض کے مجتہد نے بالکل نظر انداز کر دیا۔ اسی وجہ سے اِن کا مسلک عام لوگوں کو اپنی طرف متوجہ نہ کر سکا۔

طریقِ عقیدت یعنی بھکتی یوگ کی نمائندگی شنکرا چاریہ کے زمانے میں صوفی شاعر ادبار اور الوار کر رہے تھے۔ دسویں صدی اور گیارھویں صدی میں شیومت اور وشنومت کے کئی اچاریہ پیدا ہوئے جنہوں نے شنکر کے نظریات کی

مخالفت کی اور بھگتی کے عقیدے کو جو صوفی شاعروں کے ہاں جذبات، عقیدت و محبت کے بے ساختہ اظہار کی حیثیت رکھتا تھا فلسفیانہ بنیاد پر استوار کرنے کی کوشش کی۔ ان میں سے اہم راما نج کا ذکر کریں گے۔ جن کی بدولت وشنو بھگتی کو ایک مستقل مذہب کی حیثیت حاصل ہو گئی اور اس نے جنوب سے شمال تک لوگوں کے دلوں کو مسخر کر لیا۔

راما نج ۱۰۱۷ء میں سری پرمبدور کے مقام پر پیدا ہوئے جو مدراس کے قریب واقع ہے۔ ابتدا میں وہ شنکر اچاریہ کے پیرو یادو پرکاش کے شاگرد تھے۔ جو کنجیورم میں رہا کرتے تھے۔ مگر چونکہ مقدس کتابوں کی عبارت کی تفسیر میں وہ اپنے استاد کی رائے سے اختلاف کرتے تھے، اس لئے انھیں اس کے حلقۂ درس کو چھوڑنا پڑا۔ ایک اور عالم یمنا منی نے جو سری رنگم میں درس دیا کرتے تھے راما نج کو بلا کر اپنے حلقۂ درس میں شامل کر لیا اور ان کے انتقال کے بعد راما نج اُن کے جانشین ہوئے۔ ایک عرصے تک وہ مطالعے اور درس میں مصروف رہے اور اس کے بعد انھوں نے اپنے گرو کی وصیت کے مطابق بھگوت گیتا اور ویدانت سوتر کی شرح لکھی۔

تصنیف کا سلسلہ شروع کرنے سے پہلے وہ سنیاس لے چکے تھے۔ تصنیف کے کام سے فارغ ہو کر وہ اپنے چیلوں کے ساتھ

تبلیغی سفر پر روانہ ہوئے اور کشمیر تک پورے شمالی ہند کا دورہ
کر کے سری رنگم واپس آئے۔ چول راجہ کولوتنگ نے رامانج کو
مجبور کرنا چاہا کہ وہ وشنو مت کو چھوڑ کر شیومت اختیار کر لیں ۔
رامانج نے یہاں سے بھاگ کر ہوئسلا کے یادو راجہ کے دربار میں
پناہ لی۔ یہاں راجہ بٹل دیو کا بھائی وٹھل دیو وشنو عقیدہ اختیار
کر کے رامانج کا معتقد بن گیا۔ کولوتنگ کے مرنے کے بعد رامانج
١١١٨ء میں سری رنگم واپس آئے اور ١١٣٧ء میں انتقال ہو گیا۔

رامانج نے بھی شنکراچاریہ کی طرح اپنی تعلیم کی بنیاد اپنشد
یا ویدانت کے فلسفے پر رکھی مگر انھوں نے اس فلسفے کی بالکل مختلف
تفسیر پیش کی۔ انھوں نے شنکراچاریہ کے وحدت مطلق اور مایا
کے نظریوں کی تردید کر کے نظریہ وحدت کی تعبیر اس طرح
کی کہ اس میں ہندوستانی عوام کی واقعیت پسندی اور
طریق محبت و عقیدت (بھکتی) کے لیے گنجائش نکل آئے۔ رامانج
بھی وجود حقیقی صرف خدائے واحد کا تسلیم کرتے ہیں مگر وہ اس
کی ذات کو صفات کا حامل جانتے ہیں۔ اسے کل کمالات
کا مجموعہ اور کل نقائص سے بری مانتے ہیں۔ نہ صرف اس کی
ذات بلکہ اس کی صفات بھی بے مثل ہیں۔ وہ مالک کل (ایشور)
نفس اعلیٰ (پرشوتم) اور قادر مطلق ہے۔ وہی کائنات کا پیدا
کرنے والا، پالنے والا اور مٹانے والا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ایشور کائنات کو خلق کس چیز سے کرتا ہے۔ اس لئے کہ عدمِ محض سے کسی چیز کا خلق ہونا تو ہندوؤں کا منطقی ذہن کسی طرح تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس کا جواب رامانج یہ دیتے ہیں کہ تخلیق نام ہے حالت کے بدلنے یعنی وجودِ واحد کے حالتِ علت سے حالتِ معلول میں آنے کا۔ ابتدا میں ایشور یکتا تھا اور دوئی سے بری۔ مگر اس نے اپنے اندر سے مادّے (پراکرتی) اور روح (جیو) کو پیدا کیا اس کی حقیقتِ ذات میں کوئی زوال واقع نہیں ہوا۔ مادّہ اور روح دونوں چیزیں حقیقت کا ایک درجہ رکھتی ہیں لیکن ان کا وجود مستقل نہیں ہے بلکہ ایشور کے وجود پر منحصر اور اس کی مشیت کا تابع ہے۔ ہر کلپ (دورِ تخلیق) کے ختم ہونے پر دنیا فنا ہو جاتی ہے وجودِ کثیف وجودِ لطیف میں محو ہو جاتا ہے۔ پھر ایشور کی مشیت اس وحدت سے عالمِ کثرت کو نئے سرے سے پیدا کرتی ہے اور یہی سلسلہ جاری رہتا ہے۔

افراد کی روح ایشور کی شئون ہیں۔ ان میں سب سے ادنیٰ درجہ اُن روحوں کا ہے جو آواگون کے چکر میں گرفتار ہیں اور سب سے اعلیٰ ان کا جو خلقی طور پر اس سے بری ہیں۔ ان کے درمیان تین اور مدارج ہیں۔ روح جو ہر فرد کی حیثیت سے غیر محسوس غیر متغیر اور لازوال ہے۔ وہ شعور، علم اور فعل کی قوت رکھتی ہے لیکن اس کا فعل اور وجود مشیتِ الٰہی کے تابع ہے۔

روح بھگتی کے ذریعے ایشور تک پہنچتی ہے۔ اِس سفر میں پہلی منزل کرم (عمل) یعنی تزکیۂ نفس کے لیئے قربانی اور دوسرے فرائض کی ادائگی۔ دوسری منزل گیان (معرفت) یعنی فکر و مراقبہ۔ اور تیسری منزل مشاہدۂ محبوب (بھگتی) کی ہے۔ بھگتی کی راہ پر صرف تینوں اونچی ذاتوں کے لوگ چل سکتے ہیں۔ اوروں کے لیئے ایشور کی مرضی کے آگے بے چون وچرا سر جُھکا دینے (پراپتی) اور اپنے مُرشد یا گرو پر آنکھ بند کرکے بھروسہ کرنے (اچاریہ ابھیمان) کا راستہ ہے۔

اِس سفر کو طے کرکے روح نجات حاصل کر لیتی ہے۔ یہ سعادت ابدی کی حالت ہے جب روح کو ایشور کا وصل نصیب ہوتا ہے اور تخلیق کے سوا اس کی سب قوتیں حاصل ہو جاتی ہیں۔

لا ثنویت کا مذہب جس کی تعلیم شنکر اچاریہ نے دی اور بھگتی کا مسلک جس کی بنا الوار شاعروں نے ڈالی اور تکمیل رامانج نے کی، دو نئی ہندوستان کی مذہبی تاریخ میں نئی تحریکیں تھیں۔ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ یہ کیونکر ظہور میں آئیں تو معلوم ہوتا ہے کہ کچھ تو یہ قدیم تصورات کے نشو و نما کا نتیجہ ہے اور کچھ اس زمانے کے سماجی حالات اور سیاسی تغیرات کا۔ لیکن پھر بھی اس بات کی توجیہ پوری طرح نہیں ہوتی کہ عین اس زمانے میں یہ دو نئی تحریکیں جنوبی ہند میں کیوں شروع ہوئیں۔ اور یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس میں ضرور کسی بیرونی تہذیبی عنصر کا دخل ہوگا۔ بعض مورخوں کے نزدیک یہ

یہ بیرونی عنصر نسطوری عیسائیت تھی جو مدت سے جنوبی ہند میں موجود تھی۔ اب ڈاکٹر تارا چند صاحب نے اپنی محققانہ کتاب "اسلام کا اثر ہندوستانی تہذیب پر" میں اس مسئلے کو چھیڑ کر اس پر تفصیل سے بحث کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ وہ بیرونی عنصر جس کی ہمیں ان مذہبی تحریکوں کی توجیہ کے لئے تلاش ہے عیسائیت نہیں بلکہ اسلام ہے۔ چونکہ اسلام کے اثرات آگے چل کر ہندوستان کی مشترک تہذیب کی تعمیر میں نہایت اہم ثابت ہوئے اس لئے ان کی ابتدائی دور پر ایک نظر ڈالنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

یہ بات تو تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ شمالی ہند میں محمود غزنوی کے حملوں کے ذریعے مسلمانوں اور ہندوؤں کے سابقے کی ابتدا ہوئی۔ اور سلطنتِ دہلی کے قیام کے بعد ہندو تہذیب اور اسلامی تہذیب کا اثر ایک دوسرے پر پڑنا شروع ہو گیا مگر اس سے پہلے آٹھویں صدی عیسوی سے سندھ میں مسلمان عربوں کی حکومت کی بدولت جو تہذیبی عمل اور ردِّ عمل شروع ہوا اس سے کم لوگ واقف ہیں مگر ساتویں صدی میں مسلمان عرب تاجروں کے ذریعے جنوبی ہند میں اسلام کا پہنچنا اور اس کا ہندو مذہب کی نشو و نما پر اثر انداز ہونا تاریخِ تہذیب کا ایک ایسا تاریک گوشہ تھا جہاں کسی کی نظر کام نہیں کرتی تھی۔ یہاں تک کہ ایک طرف ڈاکٹر تارا چند نے، دوسری طرف مولوی سید سلیمان ندوی نے اس پر تحقیق کی

روشنی ڈالی۔ ہم نے اس دور کے واقعات کے بارے میں زیادہ تر ڈاکٹر تارا چند صاحب کی تحقیقات سے استفادہ کیا ہے۔ لیکن ان واقعات سے نتائج کے اخذ کرنے میں ہمیں ایک حد تک موصوف سے اختلاف ہے جس کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے

اوپر ہم اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ قدیم زمانے میں سامی اقوام (عبرانی، کلدانی اشوری) ہندوستان سے تجارتی تعلقات رکھتی تھیں۔ دارا کے زمانے سے ہندوستان کی بحری تجارت زیادہ تر ایرانیوں کے ہاتھ میں آ گئی۔ پانچویں چھٹی صدی عیسوی میں یہ تجارت ترقی کے انتہائی درجہ پر پہنچ گئی تھی، اور ہندوستان کے بازاروں پر ایرانیوں کا قبضہ تھا۔ مگر اس سارے عرصے میں عربوں کے تجارتی تعلقات ہندوستان سے باقی رہے۔ خلیج فارس سے ہندوستان آنے جانے والے جہاز ساحل عرب کے بندرگاہوں پر ٹھیرا کرتے تھے اور عرب بھی ہندوستان سے تجارت کرنے میں معقول حصہ لیتے تھے جدید تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ اسلام سے پہلے چول، کلیان اور سپارا میں عربوں کی بستیاں موجود تھیں۔

ساتویں صدی میں جب اسلام نے عربوں میں ایک نئی روح پھونک دی اور ان کے قبائل کو متحد کر کے ایک زبردست مرکزی ریاست قائم کر دی تو عربوں کی بیرونی تجارت بہت بڑھ گئی۔ اور ایران کو فتح کرنے کے بعد وہ اس بحری تجارت کے بلا شرکت غیرے

مالک ہو گئے جو ایران اور ہندوستان کے درمیان ہوا کرتی تھی ۶۳۶ء
میں بحرین اور عمّان کے والی عثمان ثقفی نے ایک جنگی بیڑا بندر تانا
(تھانہ؟) پر حملہ کرنے کے لئے بھیجا اور دابل (ڈابھیل) اور بروچ
کو بھی مہمات بھیجی گئیں مگر خلیفۂ وقت حضرت عمر نے فوجی مداخلت کی
پالسی کی سخت مخالفت کی اور ان کے حکم سے یہ حملے بند کر دئے گئے
مگر تجارت کا سلسلہ برابر جاری رہا اور مسلمانوں نے جنوبی ہندوستان
کے ساحل اور لنکا میں بستیاں بسالیں۔ بعض مورخوں کا خیال ہے
ساتویں صدی عیسوی کے آخر میں مسلمان ساحل ملابار اور لنکا کے ساحلی
علاقوں میں آباد ہو چکے تھے اور انھوں نے ہندوستانی عورتوں سے
شادیاں کر لی تھیں۔ آٹھویں صدی کے شروع میں لنکا کے راجہ
نے بعض نو آباد عرب تاجروں کے مرجانے کے بعد ان کی یتیم لڑکیاں
کو حجّاج ابنِ یوسف والیٔ حجاز کے پاس بھیجا تھا۔ جن جہازوں پر یہ
لڑکیاں جارہی تھیں اُن پر کچھ کے بحری قزاقوں نے حملہ کر کے
ان لڑکیوں کو چھین لیا۔ حجّاج ابنِ یوسف نے سندھ کے راجا
داہر سے ان اسیروں کی آزادی کا مطالبہ کیا مگر اُس نے اُسے
پورا نہیں کیا۔ اسی جرم کی سزا دینے کے لئے ۷۱۲ء میں محمد ابن
قاسم کے ماتحت وہ مہم بھیجی گئی جس نے سندھ اور ملتان کو فتح
کر کے اسلامی سلطنت میں شامل کر لیا۔

دربارِ خلافت سے سندھ کا تعلق ۸۷۰ء تک رہا۔ اس کے

بعد یہاں مسلمانوں کی کئی چھوٹی چھوٹی خود مختار حکومتیں قائم ہوگئیں اسلامی حکومت کے علاوہ ہندو ریاستوں میں بھی سندھ سے گجرات اور کاٹھیاوار تک ساحلی علاقے میں عرب تاجروں کی ایک بڑی تعداد نے مستقل سکونت اختیار کرلی۔ ان لوگوں کی امن پسندانہ زندگی اور اُن اقتصادی فوائد کی وجہ سے جو ملک کو ان سے پہنچتے تھے ہندو راجا ان پر بہت مہربان رہے۔ انھوں نے ان کو مسجدوں کی تعمیر اور مذہبی تبلیغ کی عام اجازت دے رکھی تھی۔ اس لئے مسلمانوں کی تعداد اس علاقے میں برابر بڑھتی رہی۔

جنوبی ہند میں بھی مسلمان تاجروں کے آنے کا سلسلہ جاری رہا۔ ایک مورخ کے قول کے مطابق آٹھویں صدی کے شروع میں حجاج ابنِ یوسف کی سختیوں سے عاجز آکر بنی ہاشم کے کچھ خاندانوں نے عرب سے ہندوستان کی طرف ہجرت کی۔ ان میں سے بعض ساحلِ کونکن پر بس گئے اور بعض راس کماری کے مشرق میں۔ اول الذکر نواپت کے نام سے مشہور رہیں اور آخر الذکر لبّے کہلاتے ہیں۔

سو سال کے اندر ملابار کے علاقے میں مسلمان تاجر مستقل طور پر آباد ہو چکے تھے۔ ہندو راجا اور رعایا کا سلوک ان کے ساتھ بہت اچھا تھا۔ انھیں نہ صرف تجارت کرنے اور زمین خریدنے کی، بلکہ اپنے مذہب کی تبلیغ کی بھی عام اجازت تھی۔

کہا جاتا ہے کہ نویں صدی کے شروع میں ایک بزرگ شیخ ثقفتہ الدین نے ملابار کے چیر راجا کو مسلمان کر کے اس کا نام عبدالرحمٰن رکھا۔ یہ راجا عرب چلا گیا اور چار سال وہاں رہ کر مر گیا۔ عرب سے جو ہدایات اس نے اپنے وزیروں کو بھیجی تھیں ان کے مطابق مسلمانوں کے ساتھ بہت سی رعایتیں کی گئیں۔ انھیں مسجدیں بنانے کی اجازت بھی مل گئی۔ چنانچہ ساحلِ ملابار کے علاقے میں گیارہ مقامات پر مسجدیں تعمیر کی گئیں۔ راجا کے قبولِ اسلام کا واقعہ محض ایک روایت کی حیثیت رکھتا ہے مگر اس کی یادگار ملابار میں اب تک منائی جاتی ہے۔ زمورن کی تخت نشینی کے وقت اسے مسلمانوں کا لباس پہنایا جاتا ہے اور ایک ماپلا مسلمان اس کے سر پر تاج رکھتا ہے۔ ٹراونکور کے مہاراجہ کو تاج پوشی کے وقت تلوار ہاتھ میں لے کر کہنا پڑتا ہے "میں یہ تلوار اس وقت تک رکھوں گا جب تک عم بزرگوار مکے سے واپس نہ آئیں گے۔"

مسلمانوں کی سب سے زیادہ قدر زمورن کی ریاست میں ہوتی تھی۔ عرب تاجروں کے جہاز اس کے لئے بہت بڑی آمدنی کا ذریعہ تھے اور اسے ان کے لئے جہاز راں مہیا کرنے کی فکر تھی۔ غالباً ہندو مذہبی بندشوں کی وجہ سے ان جہازوں پر کام کرنا پسند نہ کرتے ہوں گے اس لئے زمورن چاہتا تھا کہ اس کی

رعایا میں سے کچھ لوگ مسلمان ہو جائیں۔ چنانچہ وہ مسلمانوں کی تبلیغی جد و جہد کی ہمت افزائی کرتا تھا۔ اس نے حکم دے رکھا تھا کہ اس کی ریاست میں مچھیروں کے ہر خاندان میں سے کم سے کم ایک لڑکے کی تربیت مسلمان کی حیثیت سے کی جائے۔

مغربی ساحل کی طرح مشرقی ساحل پر بھی عربوں کی آمد و رفت زمانۂ قبلِ اسلام سے تھی اور ان کی بستیاں بھی موجود تھیں۔ اس لئے کہ عرب اور چین کے درمیان جو تجارت ہوتی تھی وہ خلیجِ بنگال سے گزرتی تھی۔ اسلام کے ظہور کے بعد مسلمان عربوں کے آنے جانے اور آباد ہونے کا سلسلہ جاری رہا۔ ان کی سب سے بڑی بستی تنادلی ضلع میں کایل پٹانم کے مقام پر تھی جہاں ساتویں صدی عیسوی کے آخر (۱۰۰ھ) سے لے کر تیرھویں صدی عیسوی تک کے اسلامی سکے پائے گئے ہیں۔ ملابار کی طرح یہاں بھی مقامی راجاؤں نے مسلمانوں کے ساتھ ہر قسم کی رعایتیں کیں اور انھوں نے آتے ہی مذہبی تبلیغ شروع کر دی۔

آئندہ صدیوں میں ملابار کے علاقے میں مسلمانوں کی تعداد ان کی تجارتی اور تبلیغی جد و جہد بڑھتی چلی گئی۔ جیسا کہ مسعودی نے دسویں صدی میں (۹۱۶ء) ابن سعید نے جو تیرھویں میں اور ابن بطوطہ نے جو چودھویں صدی میں ہندوستان

آیا تھا لکھا ہے۔ ساحلِ کارو منڈل پر بھی توسیع کی یہی صورت رہی۔ روایت کے مطابق گیارھویں صدی کے شروع میں ایک بزرگ جو ترکستان کی کسی ریاست کے حکمراں تھے درویشی اختیار کر کے پھرتے پھراتے ترچناپلی پہنچے اور یہاں عبادت و ریاضت کی زندگی بسر کرنے لگے۔ ان کے ہاتھ پر بہت سے ہندو مسلمان ہوئے۔ ان کے جانشین سید ابراہیم شہید نے اتنا اثر پیدا کر لیا تھا کہ پانڈیہ راجہ کو شکست دے کر بارہ سال تک حکومت کرتے رہے۔ یہاں تک کہ شہید کر دیئے گئے۔

۱۰۵۰ء میں مسلمانوں کی ایک جماعت ملک الملوک کی سرکردگی میں مدورا پہنچی۔ جس کے ساتھ ایک بزرگ علی بادشاہ صاحب بھی تھے۔ ان کا مزار مدورا میں موجود ہے۔ مدورا کے قریب موضع گوری پالیان میں ایک مسجد ہے جس کے اخراجات کے لئے راجا کُن پانڈیہ نے گیارھویں یا بارھویں صدی میں چھ گاؤں وقف کئے تھے۔

غرض عام روایتوں اور تاریخی شہادتوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جنوبی ہند میں ساتویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی عیسوی کے درمیان مسلمان عرب بہت بڑی تعداد میں آباد ہو چکے تھے اور اپنے نئے وطن کی زمین میں مضبوطی سے جڑ پکڑ چکے تھے۔ چونکہ یہ لوگ امن پسند، دیانت دار تاجر دل لگی

حیثیت سے آئے تھے اس لئے ہندو راجا اور پرجا کے دلوں میں ان کی بڑی قدر تھی۔ ان لوگوں کو نہ صرف اپنے مذہبی عقیدے اور عمل میں بلکہ اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کے بارے میں بھی پوری آزادی حاصل تھی اور وہ اس سے پورا فائدہ اٹھاتے تھے۔ ابتدائی عہد کے پرجوش مسلمان جہاں کہیں گئے انھوں نے علاوہ اس اثر کے جو براہِ راست اسلام کی تعلیم سے پڑتا تھا بالواسطہ یہ اثر ڈالا کہ لوگوں کے دلوں میں مذہبی احساس کی دبی ہوئی آگ کو بھڑکا دیا اور ان کی مذہبی زندگی میں حرکت اور ہیجان پیدا کر دیا۔ اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ جنوبی ہند میں بھگتی کی تحریک جو صوفی شاعروں سے شروع ہو کر رامانج کے فلسفے کی شکل میں تکمیل کو پہنچی اور تجدید ویدانت کی تحریک جو شنکرا چاریہ کے ہاتھوں پروان چڑھی دونوں کسی حد تک اُس عام مذہبی بیداری کا نتیجہ ہوں جو اسلام کے سابقے نے پیدا کر دی تھی۔ یہاں تک ہمیں ڈاکٹر تارا چند کی رائے سے اتفاق ہے۔ لیکن جب اس سے آگے بڑھ کر وہ ہندو تصوف اور اسلامی تصوف کے بنیادی عقائد کا مقابلہ کرتے ہیں، بھگتی کو عام اسلامی تصوف سے اور شنکرا چاریہ کی لاثنویت کو وحدت وجود سے ماخوذ قرار دیتے ہیں تو ہمیں ان سے اختلاف کرنا پڑتا ہے۔

اسلامی تصوف کے جن عقائد میں ڈاکٹر صاحب کو ہندو تصوف سے مشابہت نظر آئی وہ بعد کی صدیوں میں اختیار کئے گئے۔ ابتدائی عہد کے مسلمان صوفی صرف رقتِ قلب زہد و ورع اور کثرتِ عبادت میں عام مسلمانوں سے ممتاز تھے کوئی جداگانہ عقائد نہیں رکھتے تھے۔ خود ڈاکٹر تاراچند نے اپنی کتاب میں اسلامی تصوف پر ایک باب لکھا ہے اور اس میں فرمایا ہے کہ منصورِ حلاج جنھیں ۹۲۲ء میں سولی دی گئی پہلے شخص تھے جنھوں نے اپنی کتاب طواسین میں تصوف کے جداگانہ عقائد کا اظہار کیا۔ علمی شکل وحدتِ وجود کے عقیدے نے گیارھویں صدی عیسوی میں قشیری اور ابنِ سینا کی تصانیف میں اختیار کی اور باضابطہ فلسفیانہ نظام کا درجہ بارھویں صدی کے آخر میں شہاب الدین سہروردی اور تیرھویں صدی کے شروع میں محی الدین ابن عربی کے یہاں حاصل کیا۔ عام مقبولیت اس عقیدے کو فارسی کے صوفی شعرا سنائی عطار اور رومی وغیرہ کے ذریعے سے بارھویں اور تیرھویں صدی میں حاصل ہوئی۔ اس لئے یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ جو عرب عالم اور درویش ساتویں صدی سے گیارھویں صدی تک جنوبی ہند میں آئے ان کے سیدھے سادے سنجیدہ، متین اور عملی مذہب میں عہد متأخر کے تصوف کا جذباتی کیف و رنگ اور سوز و ساز

موجود تھا جس سے جنوبی ہند کے صوفی شاعروں اور یاروں اور الواروں نے بھکتی کا سبق سیکھا۔ یا وہ وحدت الوجود کے مختلف نظریوں کے علم بردار تھے جن سے شنکرا چاریہ اور راما نج کے فلسفیانہ نظام متاثر ہوئے۔ البتہ مرشد کی تعظیم کی اہمیت اور مریدوں کو باضابطہ سلسلے میں منظم کرنے کے اصول ممکن ہے بھکتی کے علم برداروں نے کسی حد تک مسلمان صوفیوں سے لئے ہوں۔ اگرچہ اس میں بھی بودھ مت کا اثر زیادہ قرینِ قیاس ہے۔

ہمارے خیال میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے اس ابتدائی سابقے کی جو شہادتیں ڈاکٹر تارا چند نے نہایت تحقیق اور تلاش سے فراہم کی ہیں ان سے بالکل وہی نتیجہ تو نہیں نکلتا جو وہ نکالنا چاہتے ہیں مگر اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جب اسلام کا پیام جنوبی ہند کی فضا میں گونجا تو اس نے ہندوستانی ذہن کے کسی تار کو ضرور چھیڑا جس سے بعض لوگ کھنچ کر اسلام کے دائرے میں آ گئے اور عام طور پر یہ اثر ہوا کہ مذہبی احساس میں ایک تازگی اور حرکت پیدا ہو گئی اور مذہبی زندگی میں گہرائی اور ہم آہنگی کی ضرورت محسوس ہونے لگی جو شنکرا چاریہ اور راما نج کی مذہبی اصلاحات سے پوری ہوئی۔

ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ جنوبی ہند میں مذہبی فکر و عمل کی اس بیداری نے جو شنکرا چاریہ کی تجدید مذہب کی تحریک اور بھکتی

کی تحریک سے پیدا ہوئی، مجموعی قومی زندگی پر کیا اثر کیا۔ سب سے
پہلی چیز تو یہ ہے کہ ان تحریکوں کی بدولت پہلے جنوبی ہند میں اور
اس کے بعد رفتہ رفتہ شمالی ہند میں بھی بودھ مت کا خاتمہ ہوگیا
اور جین مت کا دائرہ بھی سمٹتا چلا گیا۔ شنکراچاریہ کی تعلیم سارے
ہندوستان میں اہلِ علم کے طبقے میں بہت مقبول ہوئی اور ویدانت
کے فلسفے کی خالص تصوری تفسیر اس طبقے کا مسلمہ عقیدہ بن گئی۔
یہ نظریہ اپنی فلسفیانہ شکل میں بھی زندگی کی بے حقیقی پر زور دے کر
ایک حد تک جذبۂ عمل کو پست کرتا ہے۔ پھر جب یہ صوفی شاعروں
اور مغنی درویشوں کی زبان سے شعر و نغمہ کے دلکش رنگ میں
ڈوب کر نکلا تو ظاہر ہے کہ اس نے ملک میں سکون پرستی اور
بے عملی کی ایک عام ذہنی فضا پیدا کر دی۔ اس بالواسطہ اثر سے
قطعِ نظر کر کے دیکھا جائے تو شنکراچاریہ کی تعلیم کا بلاواسطہ اثر
صرف خواص تک محدود رہا۔ عوام میں شخصی معبودوں کی پرستش
کا زور تھا جس نے جنوب میں بھکتی کی ترقی یافتہ صورت اختیار
کر لی تھی۔ مگر شمالی ہند میں گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز
تک بدستور بت پرستی کی شکل میں رائج تھا۔

اس میں شک نہیں کہ جنوبی ہند کی مذہبی اصلاحوں نے
احساسِ مذہبی کی کجلائی ہوئی چنگاری کو نئے سرے سے دہکا
دیا تھا۔ لیکن اسی کے ساتھ مذہبی زندگی کی اس وحدت میں

جو پرانک مذہب نے مختلف عناصر کے امتزاج سے پیدا کر دی تھی ان تحریکوں کی وجہ سے خلل پڑ گیا۔ تاریخی روایات کو نظر میں رکھتے ہوئے ہندو مذہب کے اصلی مرکز یعنی مدھ دیس کے برہمنوں سے یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ شنکر اچاریہ کی فکرِ معقول و مجرد اور رامانج کی فکر جذباتی کو قدیم ہندوؤں کی عملی روح میں سمو کر پھر ایک بار ہندوؤں کے مختلف طبقوں کو ایک قومی مذہب کے رشتے میں مربوط کر دیں گے۔ مگر ایک تو اس کے لئے جس اعلیٰ دماغ کی ضرورت تھی وہ اس عہدِ انحطاط میں موجود نہ تھا، دوسرے برہمن بحیثیت جماعت غالبًا اس مقصد کو زیادہ اہمیت بھی نہیں دیتے تھے۔ بلکہ ان کے خیال میں ہندو سماج کے شیرازے کا بندھا رہنا اس پر منحصر تھا، ان کے طبقے کی قیادت اور اقتدار مسلم رہے۔ لیکن سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ شمالی ہند کی سیاسی حالت اور عام فضا مذہبی وحدت یا قومی وحدت کی کوششوں کے لئے قطعًا سازگار نہیں تھی۔ اِس بات کو سمجھنے کے لئے اس عہد کے شمالی ہند پر ایک سرسری نظر ڈالنی ضروری ہے۔

شمالی ہند پر تین سو سال سے جو پردہ پڑا ہوا تھا اس کے اُٹھنے کے بعد ہمیں دنیا بدلی ہوئی نظر آتی ہے۔ اگر اس تبدیلی کو ہم ایک جملے میں ادا کرنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندستان

کی تاریخ کا عہدِ قدیم ختم ہو چکا ہے اور عہدِ وسطیٰ شروع ہو گیا ہے جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں تاریخ ہند میں عہدِ وسطیٰ کی خصوصیات تاریخِ یورپ سے کچھ مختلف ہیں۔ یہاں اس عہد میں مذہب سماج کی عام زندگی پر تو حاوی ہے مگر ریاست پر اس کا اقتدار اس قدر کم ہو گیا ہے کہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ تہذیب کے دوسرے شعبے علم اور آرٹ وغیرہ مذہب کے تابع نہیں ہیں بلکہ مستقل حیثیت حاصل کر چکے ہیں سنسکرت کی مقبولیت گھٹتی جاتی ہے اور مقامی زبانیں ابھر رہی ہیں۔ ملک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا ہے اور سیاسی وحدت کا تصور تک باقی نہیں رہا ہے۔ مذہب آبادی کے بہت بڑے حصے کا ایک ہی ہے مگر چونکہ اس کی کوئی باضابطہ تنظیم جیسی یورپ میں رومی کلیسا کی تھی موجود نہیں ہے۔ اس لئے وہ اب اجتماعی زندگی کو قومی وحدت کے رشتے میں مربوط کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔ ذاتوں میں صرف برہمنوں کی ذات اب تک سلامت ہے اور ریاست سے بے دخل ہو جانے کے باوجود مذہبی قیادت کی وجہ سے سماج پر پہلے کی طرح بلکہ پہلے سے زیادہ حاوی ہے۔ چھتریوں میں ایک نیا طبقہ راجپوت، جو شمال ہند کی ریاستوں کے حکمراں خاندانوں پر مشتمل ہے، داخل ہو گیا ہے۔ مگر وہ قبیلہ پرستی کے رنگ میں اس قدر ڈوبا ہوا ہے کہ اُسے ایک ذات کہنا مشکل ہے

پُرانے چھتری ذاتوں اور گوتوں میں بٹ گئے ہیں اور انھیں یہ احساس تک باقی نہیں رہا کہ ان کی چھوٹی چھوٹی جماعتیں ایک کُل کے اجزا ہیں جو سپاہیوں اور حکمرانوں کا معزز طبقہ تھا اور پوری سماج کی حفاظت کا ذمہ دار تھا۔ ویش بھی پیشوں اور خاندانوں کے اعتبار سے بے شمار جماعتوں میں بٹ کر ایک ذات اور ایک سماج کے ارکان ہونے کا احساس کھو چکے ہیں۔ راجپوتوں کو چھوڑ کر چھتریوں کی اور ویشوں کی سماجی حیثیت اب شودروں سے کچھ ہی بہتر رہ گئی ہے۔

یہ تبدیلیاں ہماری تاریخ کی تین تاریک صدیوں کے دوران میں رفتہ رفتہ واقع ہوئیں اس لئے ان کے صحیح اور مکمل اسباب کا پتہ لگانا دشوار رہے۔ لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سیاسی اور سماجی زندگی میں جو ابتری ہمیں عہد وسطیٰ کے آغاز میں نظر آتی ہے اس کا سلسلہ اُسی وقت سے شروع ہو گیا تھا جب شکوں، ہنوں اور گورجروں نے گپت سلطنت کا خاتمہ کر کے ہندوستان میں اپنے قدم جمائے۔ گیارھویں صدی تک یہ من چلے، جنگ جو، تازہ دم قبائل سارے شمالی ہند میں پھیل کر اور کل قدیم ریاستوں کا خاتمہ کر کے اپنی بہت سی چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر چکے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس ملک میں قدم رکھنے کے تھوڑے ہی دن بعد ان خانہ بدوشوں کو یہاں

کی برتر تہذیب کی کشش محسوس ہونے لگی اور وہ ہندو مذہب کی طرف مائل ہونے لگے۔ اب سوال یہ تھا کہ ہندو سماج کے ذات پات کے نظام میں یہ بدیسی جنھیں ملکی اور نسلی تعصب کی وجہ سے نفرت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا، کس طرح کھپ سکتے ہیں۔ اور ان کو ایسی جگہ کیونکر مل سکتی ہے جسے یہ اپنے شایانِ شان سمجھیں۔ اس مشکل کو برہمنوں کی مصالحانہ روش نے حل کر دیا۔ انھوں نے مصلحت اسی میں سمجھی کہ اس نئی قوت کو ہندو سماج میں داخل کر کے اپنا حلیف بنا لیں اور اس کی مدد سے برہمنی مذہب کے حریفوں کا خاتمہ کر کے اپنے طبقے کے اقتدار کو مستحکم کر لیں جس کو وہ ہندو تہذیب کی سلامتی اور بقا کے لئے ضروری سمجھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے نئے فاتح قبائل اور ان کے ساتھ بعض پرانے گونڈ اور بھیل خاندانوں کے ان دعووں کی تائید کی کہ وہ قدیم چھتری سورماؤں کی اولاد سے ہیں اور وہ راجپوت کا لقب اختیار کر کے ہندو سماج کے معزز رکن بن گئے۔

اِس نئے دور میں برہمنوں کا وہ اثر جاتا رہا جو وہ ابتدائی ہندو ریاست میں سیاسی معاملات میں رکھتے تھے اور جو گپت سلطنت کے زمانے تک تھوڑا بہت باقی تھا۔ مگر اسی کے ساتھ سماج کی مذہبی اور معاشرتی زندگی پر ان کا اقتدار بلا شرکتِ غیرے مستحکم ہو گیا۔ راجہ پر ہندو مذہب کی حمایت اور حفاظت

کی ذمہ داری اب تک تھی لیکن مذہبی معاملات میں دخل دینے
کا حق اُسے نہیں رہا تھا۔

راجپوتوں کی بدولت ہندو سماج کے مضمحل جسم میں نیا خون
داخل ہو گیا جس نے ذہنی جمود کو دور کر کے تہذیبی زندگی میں
حرکت پیدا کر دی۔ راجپوت حکمرانوں کے دربار، شعر و ادب،
ڈراما اور آرٹ کے مرکز بن گئے۔ خصوصاً مالوے کے حکمراں راجہ
بھوج (۱۰۱۸ء تا ۱۰۶۰ء) نے جو بکرماجیت ثانی کے نام سے
مشہور رہے، علم و ادب کی قدر دانی سے گپت سلطنت کی یاد
تازہ کر دی۔ اسی طرح قنوج کا راجہ مہندر پال جو راجہ بھوج
سے پہلے گزرا ہے مشہور ڈرامانگار راج شیکھر کا مربّی تھا اور
آخری زمانے میں بنگال کے راجہ لکشمن سین نے سنسکرت کے
آخری بڑے شاعر اور گیتا گووند کے مصنف جے دیو کی سرپرستی
کر کے اپنی علم دوستی کا ثبوت دیا۔

گیارھویں صدی میں ادبی ذوق کی نئی زندگی کا اثر کشمیر
تک پہنچا۔ یہاں سوم دیو نے جنوبی ہند کی کہانیوں کے ایک قدیم
مجموعے کو سنسکرت میں منتقل کر کے مشہور و معروف کتھا سرت
ساگر لکھی۔ اور کلھن نے راج ترنگنی کے نام سے کشمیر کی منظوم تاریخ
لکھی جو ادب اور تاریخ دونوں میں ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ آگے
چل کر سنسکرت کا زور گھٹ گیا اور مقامی زبانوں نے ابھرنا

شروع کیا تو راجپوت درباروں نے ان کی بڑی ہمت افزائی کی چنانچہ اجمیر کے چوہان راجہ پرتھوی راج کے اشارے سے ڈنگل ہندی نظم کی پہلی کتاب پرتھوی راج راسو لکھی گئی جو عام طور پر اس کے دربار کے شاعر چندر بردائی کی تصنیف سمجھی جاتی ہے مگر بعض محققوں کے خیال میں مختلف مغنی شاعروں کے گیتوں کا مجموعہ ہے۔ فن تعمیر نے بھی راجپوتوں کے زمانے میں بڑی ترقی کی۔ چتوڑ، رنتھمبور، مانڈو اور گوالیار کے قلعے، کھجراہو (بندیل کھنڈ) اور بھوبنیشور کے مندر ان کی عظمت کی یادگاریں ہیں۔

لیکن وہ تہذیب جسے راجپوتوں کے زمانے میں فروغ ہوا بانکوں کی سپاہیانہ تہذیب تھی جو انفرادی نقطۂ نظر سے رومان اور شعریت میں ڈوبی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اجتماعی فلاح وبہبود اور قومی وحدت کے اعتبار سے ایک یاس انگیز منظر پیش کرتی ہے راجپوتوں کے شجاعت وحمیت کے کارنامے، مردوں کا آن پر جان دے دینا، عورتوں کا ذلت کے اندیشے سے جل مرنا، یہ سب چیزیں روحانی رفعت کی نشانیاں ہیں لیکن ان کا محرک کیا تھا؟ محض ذاتی یا خاندانی نام ونمود کی خواہش۔ اس سے اونچا کوئی مقصد ان لوگوں کے سامنے نہ تھا۔ قبیلہ پرستی ان پر اس قدر مسلط تھی کہ قومیت کا احساس تو درکنار طبقہ یا ذات کی عصبیت بھی ان میں موجود نہ تھی۔ یہی قبائلی روح ...

سماج میں سرایت کر گئی تھی اور اس نے چار ذاتوں کو بے شمار ذیلی ذاتوں میں تقسیم کر کے قومی وحدت کا تصور تک مٹا دیا تھا۔

اس عہد کے ہندوستان کی معاشرتی اور ذہنی زندگی کا سب سے مکمل اور صحیح نقشہ جید ہیئت داں اور طبیعی البیرونی نے جو محمود غزنوی کے عہد میں آیا تھا اپنی کتاب الہند میں پیش کیا ہے۔ اپنی علمی اور تاریخی اہمیت کے علاوہ یہ کتاب ہمارے لئے ایک اور لحاظ سے خاص دلچسپی رکھتی ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ عہدِ وسطیٰ کے آغاز میں ہندوستانی تہذیب کے مطالعہ نے ایک تحقیق پسند اور غیر متعصب مسلمان عالم پر کیا اثر ڈالا۔ ہندو ذہن اور مسلم ذہن میں اس سے پہلے سابقے کے وقت بھی اتنا قرب ضرور تھا کہ ایک مسلمان پیچیدہ ہندو تہذیب کو آسانی سے سمجھ سکے اور اس کی خوبیوں کی قدر کر سکے۔

ابو ریحان محمد ابن احمد البیرونی ۹۷۳ء میں ترکستان کے شہر خیوا کے علاقے میں پیدا ہوا جو اس زمانے میں خوارزم کہلاتا تھا۔ ابھی وہ تعلیم سے فارغ ہوا ہی تھا کہ اس کے علم و فضل کا اس قدر شہرہ ہوا کہ خوارزم کے فرمانروا نے اُسے اپنا مشیر بنا لیا ۱۰۱۷ء میں جب سلطان محمود غزنوی نے خوارزم فتح کیا تو وہ بیرونی کو جنگی قیدی کی حیثیت سے اپنے ساتھ غزنی لے آیا۔ محمود کے زمانے میں بیرونی کے کمال کی قدر نہیں ہوئی اور اُسے دربار میں ملازمت

نہیں ملی۔ غالباً وہ محمود کے لشکر کے کسی سردار کے ساتھ ہندوستان گیا اور وہاں جنگی قیدی یا یرغمال کی حیثیت سے کئی سال رہا۔ یہاں اس نے سنسکرت زبان سیکھی اور ہندو مذہب، فلسفہ، ہیئت اور نجوم کا عالمانہ مطالعہ کیا اور ملک کی عام زندگی اور معاشرت کو بہت گہری نظر سے دیکھا۔ ۱۰۳۰ء میں غزنی میں اس نے کتاب الہند لکھی۔ محمود کی وفات کے بعد سلطان مسعود نے اس کی بہت قدر کی۔ بیرونی اطمینان سے علمی مطالعے اور تصنیف و تالیف میں مصروف رہا اور اس نے اپنی دوسری بلند پایہ کتاب قانون مسعودی سلطان مسعود کے نام پر معنون کی۔

بیرونی ایک حق پرست اور حق گو عالم تھا۔ وہ ہر چیز کو تنقیدی اور معروضی نقطۂ نظر سے دیکھتا تھا، بڑے غور اور احتیاط سے رائے قائم کرتا تھا اور بغیر خوف یا لالچ کے اس کا اظہار کر دیتا تھا سچے علمی ذوق نے اُسے مذہبی تعصب سے بالکل پاک کر دیا تھا اس لئے اُس سے زیادہ کوئی شخص اس کام کے لئے موزوں نہ تھا کہ اسلامی دنیا سے ہندو تہذیب کا تعارف کرائے۔

اس سے پہلے بھی مسلمان ہندوؤں کے مذہب، حکمت، ہیئت اور ادب سے واقفیت رکھتے تھے مگر اس کا دائرہ محدود تھا۔ خلافتِ عباسیہ کا مرکز بغداد میں قائم ہونے اور مسلمانوں میں سچا اور گہرا علمی ذوق پیدا ہونے کے بعد ہندوؤں کے نتائج فکر

دو ذریعوں سے بغداد پہنچے۔ ایک تو ایران کے راستے سنسکرت
سے فارسی اور فارسی سے عربی میں منتقل ہو کر۔ دوسرے سندھ
کے راستے براہِ راست سنسکرت سے عربی میں ترجمہ ہو کر۔
ایران کے توسط سے جو کتابیں عربی میں آئیں ان میں دو سب
سے زیادہ مشہور رہیں۔ ایک کلیلہ دمنا جو پنج تنتر کی کہانیوں کا مجموعہ
ہے دوسرے اصولِ طب کی ایک کتاب چرک کی تصنیف سے
تھی۔ سندھ سے خلیفۂ منصور کے زمانے میں (۷۵۴ء تا ۷۷۵ء)
ہندو عالم بغداد آئے اور اپنے ساتھ برہم گپت کی برہم سدھانت
اور کھنڈ کھاڈ یک لائے۔ جن کا ترجمہ الفزاری اور یعقوب بن
طارق نے ان پنڈتوں کی مدد سے کیا۔ اس کے بعد ہارون رشید
(۷۸۶ء تا ۸۰۹ء) کے زمانے میں برمکی وزیروں کی علم دوستی
اور آزاد خیالی کی بدولت بہت سی کتابیں سنسکرت سے عربی
میں ترجمہ ہوئیں۔ برامکہ نے عرب علما کو علومِ طب کے حاصل
کرنے کے لئے ہندوستان بھیجا، ہندو حکما کو بغداد بلا کر شفاخانوں
کا مہتمم مقرر کیا اور ان سے علومِ طب، علوم فلسفہ، ہیئت و نجوم
وغیرہ کی متعدد کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ الفہرست میں
حکمت کی ایک کتاب کا ذکر ہے جو بیدبا کی تصنیف سے تھی
پروفیسر زخاؤ کے نزدیک یہ بودرائن ویاس کی کتاب ویدانت
سوتر تھی۔ اور جب تک سندھ خلافت عباسیہ کے ماتحت رہا

سنسکرت سے عربی میں ترجمہ کا یہ سلسلہ برابر جاری رہا۔

البیرونی کے کتب خانے میں ان میں سے متعدد کتابیں موجود تھیں اور اس نے ہندوستان جانے سے پہلے ان کا مطالعہ کیا تھا۔ لیکن اس کی کتاب الہند کا ماخذ ہندوؤں کی کتابیں ہیں جن کا اس نے اصل سنسکرت میں مطالعہ کیا اور جن میں سے بعض کو اس نے پنڈتوں کی مدد سے عربی میں منتقل کیا۔ ہیئت اور نجوم کی قریب قریب کل مستند کتابیں اس کی نظر سے گزری تھیں۔ مذہب اور فلسفے میں وہ کپل اور پتن جلی کی تصانیف بھگوت گیتا اور پرانوں کے حوالے دیتا ہے بخصوصاً گیتا سے اس نے مفصل اقتباسات دئے ہیں۔ علاوہ ذاتی مطالعے کے اس نے بہت سے مسائل کی فاضل پنڈتوں سے زبانی تحقیق کر کے معلومات کا ایک زبردست ذخیرہ جمع کر لیا اور اس سے کتاب الہند کی تصنیف میں کام لیا۔

بیرونی کا اصل مقصد جیسا کہ اس نے خود کہا ہے ہندوؤں کے مذہب اور فلسفہ و حکمت کا مطالعہ تھا۔ مگر اس سلسلے میں اس نے اِن کے ادب قانون، معاشرت، رسم و رواج غرض سیاست کے سوا زندگی کے ہر شعبے پر نظر ڈالی۔ ہیئت و نجوم بیرونی کا خاص فن تھا اس لئے اس کا ذکر اس نے سب سے زیادہ تفصیل سے کیا ہے اور اپنی ضخیم کتاب کا ایک تہائی

حصّہ اس میں صرف کر دیا ہے۔ یہاں پوری کتاب پر نظر ڈالنے کی گنجائش نہیں۔ ہم صرف اُس تبصرہ کا مختصر سا خلاصہ پیش کرتے ہیں جو اس گہری نظر سے مشاہدہ کرنے والے اور بے تعصبی اور انصاف سے رائے دینے والے محقق نے گیارھویں صدی کے شروع میں شمالی ہندوستان کی عام تہذیبی اور معاشرتی حالت پر کیا ہے۔

جتنا وہ ہندوؤں کے قدیم تہذیبی اور علمی سرمایہ کی قدر و عظمت سے متاثر ہے اتنا ہی ان کی موجودہ سیاسی اور معاشرتی پستی اور تنگ نظری سے افسردہ اور بددل ہے۔ ہندو مذہب کے عقائد اور اعمال کا تفصیل سے ذکر کرنے کے بعد البیرونی کہتا ہے کہ دیوتاؤں کا عقیدہ عوام تک محدود ہے تعلیم یافتہ ہندو خدا کو واحد، لایزال، قدیم، فعّال مایرید، قادرِ مطلق، حکیم مطلق، حاکم مطلق، حیّ، محی اور حفیظ مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک وجودِ حقیقی صرف خدا کا ہے۔ اس لئے کہ وہی کل موجودات کے وجود کا باعث ہے۔ ہندوؤں کے روحانی فلسفے کے سب مذاہب میں، بیرونی کو بھگوت گیتا کا فلسفہ پسند ہے جس کا ذکر اُس نے نہایت تفصیل سے کیا ہے۔

ہیئت کے میدان میں ہندو ذہن کے کارناموں کی تعریف کرتے ہوئے اس نے برہم گپت کا یہ قول نقل کیا ہے جس سے

معلوم ہوتا ہے کہ ہندو ہیئت داں کشش ثقل کے قانون کا واضح تصور رکھتے تھے "سب بھاری چیزیں قانونِ طبیعی کے مطابق زمین پر گرتی ہیں اس لئے جس طرح پانی کی فطرت بہنا، آگ کی جلانا اور ہوا کی حرکت پیدا کرنا ہے اسی طرح زمین کی فطرت ہے اشیا کو اپنی طرف کھینچنا اور کھینچے رکھنا" مزید تصدیق کے لئے اس نے وراہمہر کا یہ قول پیش کیا ہے "زمین ان چیزوں کو جو اس پر ہیں اپنی طرف کھینچے رکھتی ہے" اس نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ہندو ہیئت داں زمین کے گول ہونے کے قائل تھے۔ آریہ بھٹ کا خیال تھا کہ آسمان حرکت نہیں کرتا بلکہ زمین اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔

حساب اور اعداد کے علم میں ہندو بقول البیرونی کے دنیا کی سب قوموں سے آگے تھے۔" میں نے بہت سی زبانوں میں سلسلۂ اعداد کے ناموں کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ کوئی قوم ہزار (یعنی اکائی سے شروع کرکے چار درجے) سے آگے نہیں بڑھتی۔ مگر ہندو قوم سلسلۂ اعداد کے ناموں کو اٹھارہ درجوں تک لے جاتی ہے"

بخلاف اس کے طب کی حالت البیرونی نے قابلِ اطمینان نہیں پائی۔ اس کا علم صرف چند اشخاص تک محدود تھا اور اس کے اندر بہت کچھ اوہام داخل ہو گئے تھے۔ انائی دعوے

کرتے تھے کہ وہ رسائن کے ذریعے سے بوڑھوں کو جوان کر دیتے ہیں۔ اور جاہلوں کو پھانس کر اپنی جیبیں گرم کرتے تھے۔ راجاؤں کو اور دوسرے لوگوں کو سستی دھاتوں سے سونا بنانے کا خبط تھا۔ اور کیمیا گری کا دعوے کرنے والے اس کے لئے عجیب وغریب ٹوٹکے کرتے تھے جو بعض اوقات وحشیانہ صورت اختیار کر لیتے تھے۔

عام ہندوؤں کی تنگ نظری حد کو پہنچی ہوئی تھی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ دنیا کے اور ملکوں سے بالکل الگ تھلگ تھے وہ سب بدیسیوں کو، خواہ دنیا کے کسی حصّے کے ہوں، ملیچھ کہتے تھے۔ جتنا وہ جانتے تھے اس کو سکھانے میں اتنے بخیل تھے کہ بدیسیوں کا کیا ذکر ہے خود اپنی ذات یا گوت کے باہر اپنے ہم وطنوں کو بھی اس کی ہوا نہیں لگنے دیتے تھے۔ ان کو یقین تھا کہ دُنیا میں جو کچھ ہے وہ ان کا ملک یا ان کی قوم ہے۔ ان کے نزدیک اور کسی قوم کو علم سے بالکل مَس نہیں تھا۔

سیاسی حیثیت سے ملک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا جن میں کسی قسم کی یکجہتی یا اتحاد نہیں تھا۔ معاشرتی حیثیت سے اس سے بھی زیادہ انتشار اور ابتری تھی۔ ذات پات کے نظام نے ہند دسماج کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کرکے ان کے درمیان ناقابل عبور خلیجیں حائل کر دی تھیں۔ اور معاشرتی عدم

مساوات کے اصول کو انتہا تک پہنچا دیا تھا۔ ویش طبقے کو جو قدیم ویدک ہندو سوسائٹی کا جز واعظم تھا اب گرا کر قریب قریب شودروں کے برابر کر دیا گیا تھا۔ ویش کو بھی شودر کی طرح ویدوں کے پڑھنے اور سننے کی ممانعت تھی اور اگر وہ ویدوں کا کوئی منتر زبان سے نکالتا تو اس کی زبان کاٹ لی جاتی۔ چھتری پیشوں کے لحاظ سے ذیلی ذاتوں میں بٹ گئے تھے۔ مثلاً کائستھ، وید وغیرہ۔ اور یہ مخلوط ذاتیں قرار دی گئی تھیں۔ حالانکہ منو کے زمانے میں مخلوط ذات کا لقب چنڈالوں وغیرہ کے لئے مخصوص تھا۔ جلاہے، موچی، مانجھی، مچھیرے وغیرہ شودروں سے بھی نیچی ذاتوں میں شمار ہوتے تھے اور ڈوم، چنڈال وغیرہ کی تو کوئی ذات ہی نہیں تھی گویا وہ سرے سے انسانی سماج میں شامل ہی نہیں سمجھے جاتے تھے۔

رسم و رواج بھی تنزل کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ کم سنی کی شادی کا عام رواج تھا اور بیوہ کے نکاح کی قطعاً ممانعت تھی۔ اس کے لئے دو ہی راہیں تھیں۔ یا عمر بھر بیوہ رہے یا ستی ہو جائے۔ اور چونکہ اس کے ساتھ نہایت ذلت اور سختی کا برتاؤ ہوتا تھا اس لئے وہ عموماً ستی ہونے کو ترجیح دیتی تھی۔ ان بدعتوں سے قطع نظر کر کے دیوانی میں دھرم شاستر کے قانون کا دور دورہ تھا مگر فوجداری قانون اسی طرح نرم تھا جیسا بودھ

ریاست کے زمانے میں۔ البیرونی قانون کی اس نرمی کا اور اہنسا کے اصول کا جس پر یہ مبنی تھی عیسائیوں کے اصول سے مقابلہ کرکے کہتا ہے "واللہ بڑا پاکیزہ فلسفہ ہے مگر اس دنیا کے رہنے والے فلسفی نہیں" سب سے زیادہ افسوس ناک بات یہ ہے کہ جرائم کی سزا میں بھی ذاتوں کی تفریق تھی۔ برہمن کو قتل کرنا سب سے سنگین جرم تھا۔ شودر کو قتل کر دینا معمولی جرم سمجھا جاتا تھا۔ جن جرائم کے عوض شودر قتل کے مستوجب قرار دیئے جاتے تھے۔ ان کی سزا برہمن یا چھتری کے لئے صرف یہ تھی کہ وہ اپنی املاک سے محروم کرکے جلاوطن کر دیا جائے۔

شمالی ہندوستان اس سیاسی انتشار اور سماجی انحطاط کی حالت میں تھا کہ شمال مغرب سے مسلمانوں کے حملے شروع ہوئے جن کا خاتمہ تیرھویں صدی کے شروع میں سلطنتِ دہلی کے قیام پر ہوا۔ یہ ابتدا تھی ہندوستان میں مسلمانوں کے مستقل اور پائیدار سابقے کی جس نے آگے چل کر ہندوستان کی زندگی پر زبردست اثر ڈالا۔ ہندوستانی تہذیب کی مزید نشوونما کا مطالعہ کرنے سے پہلے ہمیں اپنی نظر کو تھوڑی دیر کے لئے ہندوستان کے باہر لے جاکر یہ دیکھنا ہے کہ اسلام اور اسلامی تہذیب کا یہ نیا عنصر جس نے تیرھویں صدی سے ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کی تشکیل میں اہم حصہ لیا کیا تھا۔